

جدید نظر ثانی ایڈیشن

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرہ آفاق کتاب
شرح العقائد النسفیة کی جانچ اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

شرح العقائد

استاذ اعظم مائتھڑ مولانا اکرام الحق
مدرس عالمی عربیہ سنن الخطاب فی بیروت لبنان

بكالهين جامع المستوفى والمفتول رئيس المدونين سكرتير مولانا
ظهور الحق مولانا استاذ الحق والى مولانا محمد صالح عتيق

جامعہ عمر بن الخطاب

سٹی روڈ چمک تاروق اعظم شادرسن عالم کالونی ملتان فون: 061-4555183

فصوص حیات

• اعراب • ترجمہ

• تقطیع عبارت و اغراض

• مختصر اور سہل انداز میں

عبارت کی وضاحت

• فوائد عجیبہ

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرہ آفاق کتاب

شرح العقائد النسفیة کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فی محل

شرح العقائد

فہرست مباحث

اعراب ترجمہ تقطیع عبارات و اغراض مقصود و تسہیل انداز میں عبارات کی وضاحت دلائل و حجتیں

ترجمہ

استاذ اہل علم و فضل مولانا **اکرام الحق**

مدرسہ عالیہ مدرسہ بنی یحییٰ بن ماری

جامعہ بین جامعہ المستوفی و المستوفی رئیس المدینہ سنیہ مولانا

ظہور الحق **الحق** استاذ اہل علم و فضل مولانا **حسین الحق**

جامعہ عمر بن الخطاب
پتہ: 10، چوک، راجہ پور، لاہور۔
061-4555183

﴿جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں﴾

نام کتاب..... توضیح العقائد فی حل شرح العقائد

مؤلف..... مولانا اکرام الحق صاحب

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک، ملتان۔ ۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

سن طباعت مانی..... ۱۴۳۳ھ / دسمبر ۲۰۱۲ء

کمپوزنگ..... مولوی محمد فیاض ندیم (خیر المدارس ملتان)، شمس مصطفیٰ (عمر بن الخطاب ملتان)

تعداد..... ۱۱۰۰

﴿..... رابطہ کے لیے﴾

☆ مولانا اکرام الحق صاحب مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ☆ اسٹاکسٹ: مکتبہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

۰۳۰۱۷۵۷۴۹۷۷

۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

﴿..... ملنے کا پتہ﴾

☆ مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

☆ وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

☆ کتب خانہ مجید بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ العارفی، ستیانہ روڈ، فیصل آباد

☆ ادارۃ الانور، علامہ بخاری ٹاؤن کراچی

☆ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، راولپنڈی

☆ ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ حقانیہ ٹی بی ہسپتال روڈ نزد خیر المدارس ملتان

☆ ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان

طباعت۔۔۔۔۔ فیصل ندیم پرنٹنگ پریس ملتان۔ فون 061-4570046

☆☆☆☆☆☆

فہرست مضامین توضیح المقائد

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۱	علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت	۱۶	۱۱	پیش لفظ	☆
۳۲	اہل حق سے کون مراد ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ	۱۷	۱۲	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا رشاد احمد مدظلہ	۱
۳۳	حق کا معنی اور حق و صدق کے درمیان	۱۸	۱۳	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا یونس صابر صاحب (جامعہ عربین الخطاب)	۲
۳۶	اعتباری فرق	۱۹	۱۴	رائے گرامی مولانا سراج الحق صاحب	۳
۳۶	ماہیت اور حقیقت کے درمیان فرق اعتباری	۲۰	۱۵	ما تن کے حالات	۴
۳۶	شی کی تعریف	۲۱	۱۷	شارح کے حالات	۵
۳۶	ثبوت اشیاء پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۲	۲۲	علم الشرائع والا حکام سے کیا مراد ہے	۶
۳۷	جواب مذکور کی مزید تحقیق	۲۳	۲۳	قاعدہ کسے کہتے ہیں	۷
۵۱	سوفسطائیہ کون ہیں	۲۴	۲۷	احکام شرعیہ اور اس کے متعلق تقسیم	۸
۵۲	دلیل تحقیقی اور دلیل اترامی کسے کہتے ہیں	۲۵	۲۹	علم کلام اور فقہ کی حاجت اور اس کی تدوین	۹
۵۵	لا ادیریہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۶	۳۰	علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ	۱۰
۵۷	سوفسطائیہ کا مآخذ اور اس کا معنی	۲۷	۳۳	معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا	۱۱
۵۸	علم کی تعریف	۲۸	۳۵	معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب التوحید و العدل کیوں کہتے ہیں	۱۲
۵۹	حواس خمسہ کے ذریعہ کن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے	۲۹	۳۷	شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے مذہب اعتزال چھوڑنے کی وجہ	۱۳
۶۰	علم کی دوسری تعریف	۳۰	۳۹	اہل سنت والجماعت، اشعری اور ماتریدی دو کتب فکر میں بٹ گئے	۱۴
۶۳	اسباب علم کے تین میں مختصر ہونے کی دلیل استقراء	۳۱	۴۰	حقد میں اور متاخرین کے علم کلام کے درمیان فرق	۱۵
۶۴	اسباب علم کے تین ہونے پر اعتراض	۳۲			
۶۴	وجدان، حدس اور تجربہ کی تعریف	۳۳			
۶۷	حواس ظاہرہ پانچ ہیں	۳۳			
۶۹	حاسبہ بصر کی تعریف	۳۳			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۵	حائسہ ذوق کی تعریف	۷۱	۵۵	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم	۱۰۰
۳۶	حائسہ لیس کی تعریف	۷۲	۵۶	اکتاب کا معنی اور اکتساب و استدلال کے درمیان نسبت	۱۰۱
۳۷	حائسہ ذوق پر اعتراض اور اس کا جواب	۷۳	۵۷	ضروری کے دو معنی بیان کر کے ایک تناقض کا دفعیہ	۱۰۳
۳۸	خیر صادق کی تعریف	۷۴	۵۸	الہام سبب علم نہیں	۱۰۵
۳۹	خیر صادق کی تقسیم	۷۵	۵۹	ماتن کا الہام میں لفظ معرفت لانے کی وجہ	۱۰۶
۴۰	خیر متواتر کا حکم	۷۷	۶۰	عادل اور مجتہد کسے کہتے ہیں	۱۰۷
۴۱	خیر متواتر کے حکم پر اعتراض و جواب	۷۸	۶۱	فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی قسمیں	۱۰۹
۴۲	خیر متواتر کے حکم پر دوسرا اعتراض و جواب	۷۹	۶۲	عالم سے کیا مراد ہے	۱۱۰
۴۳	سمیہ اور براہمہ سے کون لوگ مراد ہیں	۸۲	۶۳	عین کی تعریف اور تحجیر کا معنی	۱۱۱
۴۴	رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف	۸۳	۶۴	مجردات کسے کہتے ہیں اور قائم بالذات و قائم بالغیر کے معنی میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف	۱۱۲
۴۵	معجزہ کی تعریف اور خیر رسول کا حکم	۸۴	۶۵	عین کی تقسیم	۱۱۳
۴۶	دلیل کی تعریف	۸۵	۶۶	جسم کی ترکیب میں معتزلہ اور متکلمین کا اختلاف	۱۱۵
۴۷	خیر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے معنی میں ہے	۸۷	۶۷	جسم کے تحقق کے لئے دو جزء کافی ہیں	۱۱۶
۴۸	خیر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے استدلالی ہونے پر سوال اور جواب	۸۸	۶۸	اس پر جہور اشعرہ کی دلیل	۱۱۷
۴۹	عقل کی تین تعریفیں	۹۳	۶۹	قسمت فعلی، قسمت وہبی اور قسمت فرضی کے کہتے ہیں	۱۱۷
۵۰	عقل چند معانی کے لئے استعمال ہوتی ہے	۹۴	۷۰	فلاسفہ کے ہاں بیوٹی کی تعریف اور ان کے نزدیک عقلی عشرہ سے کیا مراد ہے	۱۱۸
۵۱	ملاحظہ کون لوگ ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں	۹۵	۹۸	☆ ☆ ☆	
۵۲	سمیہ اور ملاحظہ کے استدلال کا تحقیقی و الزامی جواب	۹۶			
۵۳	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم ضروری یا استدلالی پر اعتراض	۹۷			
۵۴	اعتراض مذکور کا جواب	۹۸			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۷۰	فلاسفہ کے ہاں جزء لائتجزئی کا وجود نہیں	۱۱۹	۸۷	واجب الوجود کے اثبات پر پہلی دلیل	۱۳۳
۷۱	اس پر ان کی دلیل		۸۸	واجب الوجود کے اثبات پر دوسری دلیل	۱۳۴
۷۲	جزء لائتجزئی کے ثبوت پر مشکمیں کی دلیل	۱۲۰	۸۹	تسلل کا معنی	۱۳۵
۷۳	کرہ کے کہتے ہیں	۱۲۰	۹۰	بطلان تسلل پر مشہور دلیل (برہان قطعی)	۱۳۷
۷۴	جزء لائتجزئی کے اثبات پر مشکمیں کی	۱۲۱	۹۱	برہان قطعی پر اعتراض	۱۳۸
۷۵	مشہور دلیل		۹۲	اعتراض مذکورہ کا جواب	۱۳۹
۷۶	جزء لائتجزئی کے اثبات پر تیسری دلیل	۱۲۲	۹۳	اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے	۱۵۱
۷۷	حلول کی دو قسمیں ہیں	۱۲۳	۹۴	برہان تمناع	۱۵۲
۷۸	شارح جزء لائتجزئی کے ثبوت پر مشکمیں	۱۲۴	۹۵	برہان تمناع پر اعتراضات و جوابات	۱۵۳
۷۹	کی دلیلوں کا ضعف بیان فرما رہے ہیں		۹۶	تعدد الہ کے بطلان پر آیت ”لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ سے	۱۵۷
۸۰	عرض کی تیسری تعریف	۱۲۷		استدلال کرنے پر دو اعتراض اور اس	
۸۱	موجودات ممکنہ حادثہ کا نقشہ	۱۲۸		کے جوابات	
۸۲	عرض کی چند مثالیں	۱۳۰	۹۷	واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کا بیان	۱۵۸
۸۳	شارح اعراض کے حدوث کو بیان فرما	۱۳۲	۹۸	صفات کے واجب ہونے پر ایک	۱۶۱
۸۴	رہے ہیں		۹۹	اعتراض اور اس کا جواب	
۸۵	اعیان، حرکت و سکون سے خالی نہیں	۱۳۵		قیام العرض بالعرض کے لازم آنے پر	۱۶۱
۸۶	اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ	۱۳۶		ایک اعتراض اور اس کا جواب	
۸۷	ہونے پر اعتراض		۱۰۰	صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر دلائل کا بیان	۱۶۵
۸۸	اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے	۱۳۹	۱۰۱	صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں	۱۶۶
۸۹	پر اعتراض و جواب		۱۰۲	شارح کا دلیل عافی پر تنقید کرنا	۱۶۷
۹۰	حدوث اعراض کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۰	۱۰۳	شارح عرض کے بقاء کے محال ہونے کو	۱۶۹
۹۱	حدوث اعیان کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۲		رد فرما رہے ہیں	
۹۲	عالم کا صانع و محدث اللہ تعالیٰ ہیں	۱۴۳			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۴	اللہ تعالیٰ نہ جسم ہیں اور نہ جوہر	۱۷۱	۱۲۰	مماثلت کے معنی میں متعارض اقوال	۱۹۳
۱۰۵	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر دلیل	۱۷۱		کے درمیان تطبیق	
۱۰۶	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر	۱۷۲	۱۲۱	کسی چیز کا اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے	۱۹۵
	اعتراض اور اس کا جواب			خارج نہ ہونے پر دلائل کا بیان	
۱۰۷	واجب، قدیم، موجود اور اس کے مثل کا	۱۷۳	۱۲۲	فلاسفہ کے قول ”اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم	۱۹۵
	ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں			نہیں، اس پر انکی دلیل اور اس کا جواب	
	ایک اعتراض اور اس کا جواب		۱۲۳	اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے بارے میں	۱۹۶
۱۰۸	اللہ تعالیٰ معذور، محدود اور معدود بھی نہیں	۱۷۵		فرق باطلہ کے مختلف اقوال	
۱۰۹	کم متعلو و مفصلہ کی تعریف	۱۷۶	۱۲۴	صفات باری کے ثبوت پر دلائل	۱۹۹
۱۱۰	اللہ تعالیٰ متعین اور متجزی بھی نہیں	۱۷۷	۱۲۵	اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مابہ	۲۰۰
۱۱۱	اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف بھی نہیں	۱۷۸		التراع علم و قدرت	
۱۱۲	مکان اور خلاء کی تعریف، جہات کتنی ہیں	۱۷۹	۱۲۶	صفات باری کو عین ذات کہنے پر محالات	۲۰۱
۱۱۳	متکثر کے معنی پر اعتراض و جواب	۱۸۱		کا لزوم	
۱۱۴	اللہ تعالیٰ زمانہ سے بھی پاک ہیں	۱۸۳	۱۲۷	صفات باری کو حادث کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۰۲
۱۱۵	تزیہات کی بنیاد	۱۸۵	۱۲۸	صفات، ازلی ہو کر ذات باری کے ساتھ	۲۰۳
۱۱۶	علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ و مشیت	۱۸۷		قائم ہیں	
	کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ماننے		۱۲۹	معتزلہ صفات کو ذات باری کا عین مانتے ہیں	۲۰۴
	پر ایک اعتراض اور اس کا جواب		۱۳۰	نصاری تین قدماء کے قائل ہیں	۲۰۵
۱۱۷	باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت کے	۱۸۸	۱۳۱	شارح کی اشاعرہ پر تنبیہ (کہ اشاعرہ	۲۰۷
	ثبوت پر فرقہ مجسمہ کی نقلی اور عقلی دلیل			نے صفات کو واجب لذات کہا)	
۱۱۸	مجسمہ کی دلیل نقلی و عقلی کا جواب	۱۸۹	۱۳۲	عینیت وغیرت کی نفی پر اعتراض و جواب	۲۰۹
۱۱۹	اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں	۱۹۰	۱۳۳	اشاعرہ کے نزدیک عینیت وغیرت کی تفسیر	۲۱۰
	☆☆☆		۱۳۴	عینیت وغیرت کے درمیان تقاض نہیں	۲۱۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۳۵	اشاعرہ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر اعتراض	۲۱۲	۱۵۰	کلام ایک ہی صفت ہے	۲۳۰
۱۳۶	غیریت کی مذکورہ تفسیر کی ایک توجیہ اور اس کا رد	۲۱۳	۱۵۱	کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۳۱
۱۳۷	صاحب موافق کی جانب سے ماتن کے قول "وہی لاہو ولاغیرہ" کی ایک توجیہ	۲۱۶	۱۵۲	امام رازئی کے نزدیک صفت کلام، ازل میں ایک ہی ہے	۲۳۳
۱۳۸	شارح کی طرف سے مذکورہ توجیہ کی تردید	۲۱۷	۱۵۳	کلام الہی کے ازلیت پر معتزلہ کے تین اعتراض اور اس کے جوابات	۲۳۳
۱۳۹	صفات ہمتیہ کی تعداد	۲۱۹	۱۵۴	ماتن کے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" کہنے کی وجہ کیا ان	۲۳۶
۱۴۰	علم، قدرت اور حیات کی تشریفات	۲۱۹	۱۵۵	معتزلہ اور اشاعرہ کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے	۲۳۷
۱۴۱	تحلیل اور توہم کی تشریف	۲۲۰	۱۵۶	کلام نفسی کی نفی اور قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا استدلال	۲۳۸
۱۴۲	صفت سبع و بصر کے ازلی ہونے پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۱	۱۵۷	خلق قرآن پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۲۳۹
۱۴۳	صفت ارادہ کے معنی کی وضاحت تمثیلی انداز میں	۲۲۲	۱۵۸	معتزلہ کے نزدیک متکلم ہونے کا معنی	۲۴۰
۱۴۴	ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۲۳	۱۵۹	خلق قرآن پر معتزلہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب	۲۴۲
۱۴۵	نکون کے حقیقی صفت ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف	۲۲۴	۱۶۰	وجودی مختلف اقسام اور ان کے مختلف احکام	۲۴۳
۱۴۶	صفات ذات اور صفات افعال میں فرق	۲۲۴	۱۶۱	قرآن کے مشترک لفظی ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۵
۱۴۷	ان لوگوں پر رد جو کلام نفسی کو بے حتم علم و ارادہ مانتے ہیں	۲۲۵	۱۶۲	کلام نفسی کا سماع ممکن ہے یا نہیں	۲۴۵
۱۴۸	کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل	۲۲۶	۱۶۳	کلام اللہ کے مشترک لفظی ہونے پر رد اور اعتراض اور ان کے جواب	۲۴۷
۱۴۹	ماتن نے ارادہ، نکون اور کلام کے قدیم ہونے کو کبر کے ساتھ ذکر کیا	۲۲۸			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۶۳	کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا صاحب موافق کی جانب سے جواب	۲۳۸	۱۶۵	صاحب موافق کے جواب پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۵۱
۱۶۶	نکون ازلی صفت ہے	۲۵۳	۱۶۷	شارح نے صفت نکون کا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے	۲۵۴
۱۶۸	شارح نے اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دی کہ نکون مستقل صفت نہیں	۲۵۶	۱۶۹	اشاعرہ کی طرف سے نکون کے حدوث پر دلیل اور اس کا جواب	۲۵۷
۱۷۰	نکون کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال سے امام صابوئی کا معارضہ اور قدیمی ہونے پر استدلال	۲۵۹	۱۷۱	صاحب کفایہ کی جانب سے نکون کے حدوث پر اشاعرہ کے استدلال کی تردید	۲۵۹
۱۷۲	شارح کی جانب سے صاحب کفایہ کے استدلال کی تردید	۲۶۰	۱۷۳	شارح نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا	۲۶۲
۱۷۴	نکون اور ملکون کے درمیان مغایت پر ماتریدیہ کی دو دلیلیں	۲۶۳			
	☆☆☆				
۱۷۵	نکون کو عین ملکون ماننے کی صورت میں چار خرابیاں	۲۶۴	۱۷۶	اشعریہ کے نکون کو عین ملکون کہنے کی شارح کی جانب سے توجیہ	۲۶۷
۱۷۷	نکون کے بارے میں شارح کا اشعریہ کی طرف رجحان	۲۶۹	۱۷۸	صفحات میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے	۲۷۰
۱۷۹	ارادہ کو صفت ازلی اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کہنے میں نجاریہ، کرامیہ اور بعض معتزلہ کی تردید	۲۷۱	۱۸۰	ارادہ کے صفت ازلی ہونے پر شارح نے پانچ دلیلیں پیش کیں	۲۷۳
۱۸۱	آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے	۲۷۴	۱۸۲	رؤیت باری کے امکان پر عقلی دلیل	۲۷۶
۱۸۳	وجود کو رؤیت کی علت مشترکہ کہنے پر چار اعتراضات اور ان کے جوابات	۲۷۸	۱۸۴	امکان رؤیت پر نقلی دلیل	۲۸۰
۱۸۵	امکان رؤیت کی دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے دو اعتراض اور ان کے جوابات	۲۸۲	۱۸۶	رؤیت کے محال ہونے پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۸۵
	☆☆☆				

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۸۷	امکانِ رویت پر معتزلہ کا سوال اور اس کا جواب	۲۸۶	۱۹۹	افعالِ عباد کا وقوع ارادہ الہی کے خلاف نہیں اس پر دو حکایتیں	۳۰۳
۱۸۸	رویت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات	۲۸۷	۲۰۰	امر اور ارادہ، اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان معتزلہ کا لزوم کا دعویٰ غلط ہے	۳۰۵
۱۸۹	امکانِ رویت پر ارشادِ قرآنی "لَا تُکْذِبُوْا" سے استدلال	۲۸۹	۲۰۱	مسئلہ جبر و اختیار	۳۰۶
۱۹۰	اعتناقِ رویت پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی اور اس کا جواب	۲۹۰	۲۰۲	فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں	۳۰۷
۱۹۱	خواب میں رویتِ باری ممکن ہے	۲۹۱	۲۰۳	علمِ الہی اور ارادہ الہی کے عام ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۸
۱۹۲	افعالِ عباد اللہ کی مخلوق ہیں	۲۹۲	۲۰۴	بندہ کے قائل مختار ہونے پر جبریہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۰
۱۹۳	افعالِ عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر عقلی و نقلی دلائل	۲۹۳	۲۰۵	خلق اور کسب کے درمیان فرق	۳۱۱
۱۹۴	بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ مشرک نہیں ہیں	۲۹۶	۲۰۶	بندہ کے افعال کچھ حسن اور کچھ قبیح ہوتے ہیں	۳۱۲
۱۹۵	بندہ کے خالق افعال ہونے پر معتزلہ کے استدلال اور ان کے جوابات	۲۹۸	۲۰۷	استطاعتِ فعل کا معیار ہے	۳۱۵
۱۹۶	تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت ہیں	۳۰۰	۲۰۸	تکلیف کا مدار استطاعتِ معنی سلامتی اسباب پر ہے	۳۱۷
۱۹۷	بندہ کے تمام افعال تقدیرِ الہی کے مطابق ہیں	۳۰۱	۲۰۹	معتزلہ کی جانب سے اعتراض و جواب	۳۱۸
۱۹۸	"تمام افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں" کے کہنے پر معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۲	۲۱۰	صاحبِ کفایہ کی طرف سے معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب	۳۱۹
			۲۱۱	شارح نے صاحبِ کفایہ کے جواب کی تردید کی	۳۲۰

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۴۹	اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۲۶	۳۲۱	معتزلہ کے اعتراض کے جواب کی بنیاد بقیۃ اعراض کے امتناع پر رکھی گئی	۲۱۲
۳۵۰	عالم آخرت کے دو حصے ہیں اور قبر عالم برزخ کا نام ہے	۲۲۷	۳۲۲	استطاعت کی تفسیر بمعنی سلامۃ اسباب پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۱۳
۳۵۱	عذاب قبر، نعیم قبر اور سوال نکیرین برحق ہے	۲۲۸	۳۲۵	شارح مآثر کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں	۲۱۴
۳۵۲	معتزلہ اور روافض کا عذاب قبر سے انکار اور اس کا جواب	۲۲۹	۳۲۸	مالایطاق کی اقسام مثلاً	۲۱۵
۳۵۷	بعث بعد الموت کے برحق ہونے پر دلائل	۲۳۰	۳۲۹	تکلیف مالایطاق کے عدم وقوع پر	۲۱۶
۳۵۸	معاد جسمانی کے بارے میں فلاسفہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۳۱	۳۳۱	تکلیف مالایطاق کے ممکن نہ ہونے پر	۲۱۷
۳۵۸	معاد جسمانی پر منکرین کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۳۲		بعض لوگوں کا استدلال اور اس کا جواب	
۳۵۹	تنازع کی حقیقت اور اس کا بطلان	۲۳۳	۳۳۳	بندوں کے افعال و طرح کے ہیں	۲۱۸
۳۶۱	معتزلہ کے وزن اعمال کے انکار پر دو دلیلین اور ان کے جوابات	۲۳۴	۳۳۵	مقتول کی موت اپنی اجل پر ہوتی ہے	۲۱۹
۳۶۲	بندوں کے اچھے اور برے اعمال درج کئے جاتے ہیں	۲۳۵	۳۳۸	اجل ایک ہی ہے	۲۲۰
۳۶۴	حوض کوثر	۲۳۶	۳۴۰	حرام کے رزق ہونے کے بارے میں	۲۲۱
۳۶۵	پہل صراط	۲۳۷		اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پڑتی ہے	
۳۶۶	جنت اور دوزخ برحق ہیں	۲۳۸	۳۴۲	ہر شخص اپنا رزق پورائے کر رہے گا	۲۲۲
۳۶۷	جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۲۳۹	۳۴۳	ہدایت اور اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	۲۲۳
۳۶۷	جنت اور دوزخ کے منکرین کی دلیل اور اس کا جواب	۲۴۰	۳۴۵	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۴
			۳۴۶	اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں	۲۲۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۳۱	جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب	۳۶۸	۲۵۴	معتزلہ کے ہاں اگر کبار سے بچتا ہو تو پھر صفائے پر سزا دینا جائز نہیں اس پر دلیل اور اس کا جواب	۳۸۷
۳۳۲	جنت اور دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب	۳۷۰	۲۵۵	مرتکبین کبار کے حق میں انبیاء کی ابدی ہے	۳۹۰
۳۳۳	کبار کیا ہے	۳۷۱	۲۵۶	شفاعت ثابت ہے	۳۹۳
۳۳۴	مرتکب کبیرہ مومن ہے	۳۷۳	۲۵۷	شفاعت کے انکار پر معتزلہ کے استدلال اور ان کے جوابات	۳۹۴
۳۳۵	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر	۳۷۳	۲۵۸	شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید	۳۹۶
۳۳۶	خوراج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے	۳۷۳	۲۵۹	مرتکب کبیرہ مومن ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں	۳۹۸
۳۳۷	مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کے دلائل	۳۷۳		معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلا توبہ مر جائے تو محمد فی النار ہے اس پر ان کے دلائل اور جوابات	
۳۳۸	مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دو دلیلیں اور ان کے جوابات	۳۷۷	۲۶۰	ایمان کا لغوی معنی اور اس کی شرعی حقیقت	۴۰۰
۳۳۹	مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے پر خوراج کا استدلال اور اس کا جواب	۳۸۰	۲۶۱	ایمان کے لغوی معنی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۳۴۰	کفر شرک کی معافی نہ ہوگی	۳۸۲	۲۶۲	ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب	۴۰۴
۳۴۱	اہل سنت و الجماعت کے نزدیک شرک کے علاوہ ہر گناہ قابل معافی ہے	۳۸۳	۲۶۳	ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۶
۳۴۲	معتزلہ کے نزدیک مغفرت صفائے اور ان کبار کے ساتھ خاص ہے کہ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو	۳۸۴	۲۶۴	ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب	۴۰۷
۳۴۳	اہل حق کے نزدیک صفائے گناہ پر سزا دینا ممکن ہے	۳۸۶	۲۶۵	ایمان کی حقیقت کے بارے میں کرامیہ کا مذہب	۴۰۸

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۴۴۴	ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا ہے	۲۸۳	۴۰۹	تصدیق کے ایمان ہونے پر کرامیہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۶۶
۴۴۵	آپ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں	۲۸۴	۴۱۱	ایمان شرعی کے بارے میں چوتھا مذہب	۲۶۷
۴۴۶	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں	۲۸۵	۴۱۳	اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۲۶۸
۴۴۷	انبیاء کوئی معین تعداد نہ بیان کی جائے	۲۸۶	۴۱۵	ایمان گھٹنا بڑھتا نہیں	۲۶۹
۴۴۹	عصمت انبیاء کی تفصیل	۲۸۷	۴۱۷	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی	۲۷۰
۴۵۲	خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں	۲۸۸	۴۱۹	نصوص کا مطلب	۲۷۱
۴۵۳	ملائکہ اور جنات کی حقیقت	۲۸۹	۴۲۱	ایمان شرعی کے بارے میں پانچواں مذہب	۲۷۲
۴۵۳	ملائکہ معصوم ہیں	۲۹۰	۴۲۱	تصدیق کے اختیاری ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۳
۴۵۵	ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والوں کا ہاروت اور ماروت کے قصہ سے استدلال	۲۹۱	۴۲۳	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر	۲۷۴
۴۵۵	استدلال مذکور کا جواب	۲۹۲	۴۲۵	اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۵
۴۵۷	نبی علیہ السلام کو معراج جسمانی ہوئی	۲۹۳	۴۲۸	استثناء یعنی "انا مؤمن ان شاء اللہ"	۲۷۶
۴۶۲	کرامات اولیاء برحق ہیں	۲۹۴	۴۳۳	کہنے کے جواز میں اختلاف	۲۷۷
۴۶۷	کرامات اولیاء کے منکرین کا استدلال اور اس کا جواب	۲۹۵	۴۳۳	رسالت کی حقیقت	۲۷۸
۴۶۹	امامت کا مسئلہ	۲۹۶	۴۳۶	ارسالِ نزل کے متعلق چار مذاہب	۲۷۹
۴۷۷	خلافت تیس سال تک رہی	۲۹۷	۴۳۸	جنات کے رسول ہونے میں اختلاف کا بیان	۲۸۰
۴۷۹	امت پر امام و خلیفہ کا تقرر شرعاً واجب ہے	۲۹۸	۴۳۷	مجموعہ دعویٰ رسالت میں رسول کی تائید ہے	۲۸۱
۴۸۱	امام کے فرائض منعمی	۲۹۹	۴۴۱	حضرت آدم کی نبوت کی دلیل	۲۸۲
۴۸۳	امام اور خلیفہ میں فرق	۳۰۰	۴۴۳	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل	۲۸۳
				☆☆☆	

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۵۰۹	کسی عاقل و بالغ سے امر و نہی ساقط نہیں ہو سکتے خواہ وہ کسی درجہ تک پہنچ جائے	۳۱۷	۴۸۴	امام کے غائب ہونے کا عقیدہ رکھنا درست نہیں	۳۰۱
۵۱۰	نبی کا مرجعہ نبوت افضل ہے یا اس کا مرجعہ ولایت، اباحین کی تردید	۳۱۸	۴۸۷	کیا امام کا قریشی ہونا شرط ہے	۳۰۲
۵۱۱	نصوص کو غاہری معنی پر محمول کیا جائے گا	۳۱۹	۴۸۹	امامت کے لئے عصمت شرط نہیں	۳۰۳
۵۱۲	کتاب و سنت کے نصوص کو رد کرتا کفر ہے	۳۲۰	۴۹۲	امام کا اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط نہیں	۳۰۴
۵۱۵	بعض فقہاء کے نزدیک حرام لعینہ و غیرہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں	۳۲۱	۴۹۳	مجلس شوریٰ بیت حاکمہ ہے	۳۰۵
۵۱۸	شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے	۳۲۲	۴۹۴	امامت کے لئے چند شرطیں ہیں	۳۰۶
۵۱۹	اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خوفی کفر ہے	۳۲۳	۴۹۴	امام فق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا	۳۰۷
۵۲۲	غیب چیزوں میں کاہن کی تصدیق کرنا کفر ہے	۳۲۴	۴۹۵	فاسق کے اہل ولایت ہونے میں امر کا اختلاف	۳۰۸
۵۲۳	معدم ہشی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے	۳۲۵	۴۹۷	اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز بشرطیکہ اس کا فسخ کفر کی حد تک نہ پہنچے	۳۰۹
۵۲۶	ایصال ثواب احادیث و آثار سے ثابت ہے	۳۲۶	۵۰۱	صحابہ کرام تحقید سے بالاتر ہیں	۳۱۰
۵۲۸	اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول فرماتے ہیں	۳۲۷	۵۰۳	یزید پر لعنت کے جواز میں علماء کا اختلاف	۳۱۱
۵۳۱	دنیا سے متعلق کافر کی دعا قبول ہوتی ہے	۳۲۸	۵۰۴	حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل اور ان کی شان میں شارح کی کوتاہی	۳۱۲
۵۳۱	علامات قیامت	۳۲۹	۵۰۵	لعن کے بارے میں محققین کا قول	۳۱۳
۵۳۷	اجتہاد کی مسائل میں چار احتمالات ہیں	۳۳۰	۵۰۶	عشرہ مبشرہ	۳۱۴
۵۳۸	اجتہاد میں خطا واقع ہونے کے دلائل	۳۳۱	۵۰۷	مسح علی الخشبین کے جواز کا قول اہل سنت و الجماعت کی علامات میں سے ہے	۳۱۵
۵۴۲	رسول البشر، رسل الملائکہ سے افضل ہیں	۳۳۲	۵۰۸	نیز تحریر حرام نہیں	۳۱۶
۵۴۵	ملائکہ کی افضلیت پر معتزلہ اور فلاسفہ کا استدلال اور اس کا جواب	۳۳۳			

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

نحمدہ و نصلى على رسوله الكريم اما بعد!

علم کلام میں علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مایہ ناز کتاب ”شرح عقائد نسفیہ“ کو اپنی خصوصیات کی وجہ سے جو مقبولیت و اہمیت حاصل ہے اس علم کلام میں اتنی اہمیت کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں۔

بندہ کے پاس کئی سالوں سے یہ کتاب زیر درس ہے، اس کتاب کا ابتدائی حصہ (عذاب قبر تک) انتہائی مغلط اور مشکل ہے، اس کی جوار دو اور عربی شروحات ہیں ان کی تقریر کو ضبط کرنا طلبہ کے لئے انتہائی مشکل ہے۔ بندہ کو کئی بار طلبہ نے فرمائش کی کہ آپ اس کی مختصر اور جامع شرح لکھیں اور اس میں تقطیع عبارت و اغراض شارح کو بھی مد نظر رکھیں، مگر بندہ اپنی کم علمی اور تدریسی مصروفیت کی بناء پر کئی سال تک اس پر کام شروع نہ کر سکا بالآخر جب طلبہ کی جانب سے شدید اصرار ہوا تو پھر بندہ نے اس کا عزم کیا اور اس ”توضیح العقائد فی حل شرح العقائد“ میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ بات مختصر انداز میں تقطیع عبارت و اغراض شارح کے ساتھ صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے تاکہ قارئین کو کتاب کے سمجھنے میں کوئی دقت اور دشواری پیش نہ آئے، اگر کہیں زائد بات کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کو فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کر دیا۔

بہر حال شرح ”توضیح العقائد“ آپ کے سامنے ہے بندہ نے اپنی سعی کے مطابق شرح کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔
احقر کو اللہ تعالیٰ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب (توضیح العقائد) شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی دانی ہوگی۔
اللہ تعالیٰ اس شرح کو قارئین کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

اکرام الحق عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب، ملتان

۲۲ ربیع الاول ۱۴۳۳ھ ۱۵ فروری ۲۰۱۲ء

رائے گرامی

دلی کابل، استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

مہتمم شیخ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علم کلام کی مشہور و معروف کتاب ”شرح عقائد نسفیہ“ کو جو مقبولیت و اہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔

علامہ سعد الدین قنطاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی دیگر تالیف کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں ہے۔ عزیز القدر صاحب زادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب مدظلہ فاضل دارالعلوم عید گاہ کبیر والا (خانیوال) مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان عرصہ ۲۱ سال سے تدریس فرما رہے ہیں اور یہ کتاب بھی عرصہ نو سال سے مسلسل زیر درس چلی آ رہی ہے۔

عزیز نے اپنے تجربہ اور خدا داد صلاحیت سے اس کی ایک اچھی شرح لکھی ہے جس میں عبارت پر اعراب، سلیس ترجمہ، تطبیق عبارت و بالا اختصار تشریح اور پیچیدہ مقامات کا عمدہ حل پیش کیا ہے۔

امید ہے طالبین اس علمی گلدستہ کی قدر کرتے ہوئے خوب استفادہ فرمائیں گے۔
حق تعالیٰ شانہ اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر مقبولیت عامہ سے نوازیں۔

ارشاد احمد عفی عنہ

کیمبرجہ الٹانی ۱۳۳۳ھ

دانہ گرامی

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

باسم تعالیٰ

ہمارے مدارس عربیہ میں جاری درس نظامی کی کتابوں کی توضیح و تشریح کا سلسلہ شروع حواشی کی صورت میں بہت پرانا ہے۔

حالات کے پیش نظر اول زمانہ میں عربی اور فارسی زبانوں میں یہ سلسلہ جاری تھا۔ حاضر زمانہ میں اردو زبان میں یہ کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ حال ہی میں ہمارے جامعہ کے لائق فائق نوجوان استاذ مولانا اکرام الحق صاحب نے شرح عقائد کی ”توضیح العقائد“ کے نام سے ایک شرح اردو میں لکھی ہے، میں نے دیکھی ہے، بہت اچھی لکھی ہے، انداز بیان بہت اچھا ہے، مولانا کا مطالعہ اور محنت واضح طور پر نظر آتی ہے۔

میں دعا کرتا ہوں حق تعالیٰ مولانا کی اس شرح کو طلباء و علماء کے لیے زیادہ سے زیادہ نفع مند بنائے اور حق تعالیٰ شانہ ان کی عمر اور ان کے علم و عمل میں ہزاروں برکتیں پیدا فرمادیں۔ آمین

والسلام علیکم

محمد یاسین صابر، جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان۔

۶ ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ / ۲۹ فروری ۲۰۱۲ء

☆☆☆☆☆☆☆☆

دائے گرامی

برادر م حضرت مولانا سراج الحق صاحب مدظلہ
استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال
بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

استاذنا المعظم جامع الکمالات تدریس کے بادشاہ حضرت علامہ مولانا ظہور الحق صاحب نور اللہ مرقدہ کا نام سنتے ہی آنکھیں عقیدت و محبت سے جھک جاتی ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت اقدس گو تدریس میں اجتہادی شان عطا فرمائی تھی۔ بلا شک و شبہ تدریس و تفہیم آپ کے گہری لوٹ ی تھی۔ جس موضوع کو بھی انھوں نے پڑھا یا اس کا حق ادا کر دیا، یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام تھے۔ صرف، نحو، منطق، تفسیر، کتب فنون اور کتب حدیث غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اس کا حق ادا کر دیا۔ انتہائی جامعیت کے ساتھ کتاب کو سمجھانا ان کا کمال تھا۔ عرصہ 40 سال تک دارالعلوم کبیر والا میں تدریس فرمانے کے بعد 1991 میں اپنے خالق حقیقی کے پاس جگہیں ہوئے۔

حضرت علامہ صاحب کے علمی جانشین عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب استاذ جامعہ عمر بن الخطاب جو کہ عرصہ 21 سال سے تدریس کر رہے ہیں۔ انہوں نے درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل علم العقائد کی ایک مشکل ترین اور ادق کتاب شرح عقائد نسفیہ کی شرح تحریر فرمائی ہے۔

کیونکہ علامہ تفتازانی کی اس مشہور کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد از حد ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اور اس کتاب کی اہمیت و عظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے۔ عزیزم محترم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور انہوں نے طلباء و علماء پر احسان فرماتے ہوئے اسکی مفصل اور سہل شرح تحریر فرمائی جس میں ان کے والد صاحب کی تدریس کی انداز کی واضح جھلک نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مکمل عربی عبارت پر اعراب اور اس کا سہل ترجمہ مزید اسکی افادیت میں اضافہ کر رہا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے، ہر طرح کی مقبول نصیب فرمائے۔ اور حضرت عم کرم علامہ ظہور الحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادر م مولانا اکرام الحق صاحب کیلئے ذخیرہ آخرت اور جملہ معاونین کے رفیع درجات کا سبب بنائے۔ آمین!

سراج الحق عفی عنہ

صاحب عقائد نسفیہ (ماتن) کے حالات

نام: عمر
کنیت: ابو حفص
لقب: مفتی الثقلین اور نجم الدین
والد کا نام: محمد
سلسلہ نسب: ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان النسفی
پیدائش: ۴۶۱ھ میں ہے اور مقام ولادت شہر نسف ہے (من بلاد ماوراء النہر)
تحصیل علم و افادہ:

آپ اپنے زمانہ کے امام فاضل اجل، اصولی، متکلم، ادیب، مفسر، محدث، نحوی، فقیہ اور مشہور ائمہ خطا میں سے تھے۔ علم فقہ کی تعلیم صدر الاسلام ابو الیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم بن موسیٰ بزدوی (متوفی ۴۹۳ھ) سے حاصل کی تھی ان کے علاوہ اور بہت سے شیوخ سے علم حاصل کیا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ آپ جن و انس ہر دو کو تعلیم دیتے تھے اسی لئے آپ کو مفتی الثقلین کہتے ہیں۔

لطیفہ: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ آپ علامہ جارا اللہ زنجیری سے کہ مکرمہ میں ملاقات کے لئے تعریف لے گئے دروازے پر دستک دی علامہ جارا اللہ زنجیری نے اندر سے کہا کون؟ تو آپ نے جواب دیا عمر، زنجیری نے کہا ”انصرف“ منصرف ہو جائیگی واپس ہو جاؤ تو آپ نے فرمایا ”عمر لا تنصرف“ کہ عمر منصرف نہیں ہوتا تو زنجیری نے جواب دیا ”اذا نکر صرف“۔

تصانیف: فقہ و تفسیر اور علمی تاریخ وغیرہ میں آپ کی بہت سی تصانیف ہیں جن کی تعداد تقریباً ایک سو کے قریب بتائی جاتی ہے ان میں سے چند جلیل القدر تصانیف یہ ہیں: (۱) الھدایۃ السفیہ: علم کلام میں بہت عمدہ اور مشہور داخل درس متن ہے جن کی شروع علامہ تھنازانیؒ وغیرہ نے لکھی ہیں۔ (۲) التیسیر فی علم التفسیر: آپ کی تصانیف میں سے سب سے زیادہ اہم بالشان تصنیف ہے جو فنی تفسیر کی کتب مبسوط میں مانی گئی ہے۔ (۳) المنظومہ: یہ سب سے پہلی کتاب ہے کہ جو علم فقہ میں نظم کی گئی ہے۔ (۴) نظم الجامع الصغیر۔

(۵) کتاب المواقیف: (۶) الاشعار بالحقار من الاشعار: یہ بیس جلدوں میں ہے۔ (۷) کتاب الشروط۔ (۸) تاریخ بخارا۔ (۹) الفتاویٰ السفیہ۔ (۱۰) کتاب النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح وغیرہ۔

وفات: شیخ نجم الدین ابو حفص عمر نسفیؒ نے شہر سمرقند میں شب جمعہ (جمعات کی رات) ماہ جمادی الاولیٰ ۵۳۷ھ میں وفات پائی۔

وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ منکر نکیر کے سوالات کا معاملہ کیسے گذرا؟ تو انہوں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے میری روح واپس کی اور منکر نکیر نے سوال کئے تو میں نے کہا کہ ان کا جواب نثر میں دوں یا نظم میں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں۔

فقلت، ربی اللہ لا الہ سواہ' ونبی محمد مصطفاه'

ودینی الاسلام وفعلی ذمیم' اسئل اللہ عفوہ و عطاہ'



صاحب شرح عقائد (شرح) کے حالات

نام و نسب: مسعود، لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

آپ ماہ صفر المظفر ۷۲۲ھ میں ”قناتازان“ میں پیدا ہوئے جو دلائل خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات: بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ آپ ابتداء میں بہت ہی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا، مگر مطالعہ کتب میں آپ سب سے آگے تھے، ایک مرتبہ آپ نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص آپ سے کہہ رہا ہے کہ اے سعد الدین چلو تفریح کر کے آئیں تو آپ نے کہا کہ میں تفریح کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا، وہ آدمی یہ سن کر واپس چلا گیا، کچھ دیر کے بعد پھر اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد آنے والے شخص نے کہا کہ آپ کو حضور علیہ السلام یا دفر مار ہے ہیں، تو میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا (یہ سب کچھ خواب کی کیفیت بیان ہو رہی ہے) شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو دیکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے تو میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یا دفر مار ہے ہیں، اس کے بعد میں نے اپنی غماوت کی شکایت کی، تو آپ نے فرمایا ”افصح فمک“ تو میں نے منہ کھولا تو آپ نے اپنا العاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا فرمائی، اس کے بعد فرمایا کہ تم جاؤ۔

بیداری کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران آپ نے کئی سوالات کئے کہ جن کے بارے میں ساتھیوں نے یہ خیال کیا کہ یہ سوالات بے معنی ہیں مگر استاد ناؤ گیا اور کہا ”یسا مسعد انک الیوم غیوک فیما مضی“ آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب فضل و کمال اساتذہ اور شیوخ عضد الدین، قطب الدین راضی وغیرہ سے علوم و فنون حاصل کئے۔

درس و تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مدرسہ درس پر رونق افروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف و تالیف: تصنیف و تالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و

تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد اور علم معانی۔ غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ ”شرح تفسیر زنجانی“ آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے کہ جب آپ کی عمر صرف سولہ (۱۶) سال تھی۔

قبولیت عامہ: آپ کی تصانیف جب روم پہنچیں اور لوگوں کے درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے، مجبوراً علامہ شمس الدین کو متحد المبارک اور سہ شنبہ یعنی مشکل کی معمولی تعطیلوں کے علاوہ دو شنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنا پڑی، پس طلبہ ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن سبق پڑھتے تھے۔

شعر و شاعری: شعر و شاعری آپ کا مستقل مشغلہ نہ تھا، تاہم اس ذوق سے بالکل کورے نہ تھے، بلکہ کبھی کبھی گاہے بگاہے اشعار بھی کہتے تھے۔

شرف قبولیت: علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں: تہذیب المنطق، مختصر المعانی، موطول، شرح عقائد و تلوٹ آج تک داخل درس ہیں۔

مسلك: علامہ تفتازانیؒ حنفی تھے یا شافعی؟ اس میں اختلاف ہے۔ صاحب بحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے آپ کو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف نے ”کشف الظنون“ میں اور ملا حسن علیؒ نے ”حاشیہ موطول“ کی بحث ”متعلقات فعل“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے آپ کو شافعی کہا ہے مگر آپ کی ”تلوٹ“ دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ حنفی المسلك تھے۔

تفتازانی بارگاہ تیموریہ میں: بادشاہ شجاع بن ظفر کے ہاں آپ کا بہت رسوم تھا، اس کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر و صدر مقرر ہو گئے تھے۔ بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور آپ کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے ”موطول شرح تفخیم“ تصنیف کی اور بادشاہ کی خدمت میں پیش کی تو اس نے اس کو بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زیارت بخشی۔

علامہ تفتازانیؒ و جرجانیؒ کے مابین باہمی مناظرے: بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت قدردان تھا مگر جب آپ کی کوشش سے سید سند جرجانی کی پہنچ بادشاہ تیمور لنگ ہو گئی تو دونوں کے درمیان معاصرانہ گفتگو جاری ہو گئی، یہ جرجانی کی احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ ان کی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا بھی احسان تھا۔ بہر حال بادشاہ تیمور جرجانی کو ترجیح دینے لگا۔ اور تفتازانی کی ”تفسیر کشاف“ کے حاشیہ میں باری تعالیٰ کے فرمان ”وَلَوْلِكَ عَلَىٰ هَذِهِ وَسَنُذِيقُهُمْ“ کے اندر استعارہ حرجیہ و تمثیلیہ کے جمع ہونے پر علامہ جرجانیؒ نے تیموری دربار میں اعتراض کیا یہاں تک کہ

بادشاہ کے دربار میں دونوں کا مناظرہ شروع ہوا اور نعمان معتزلی کو اس کا حکم بنایا گیا، اس نے جرجانیؒ کے قول کو ترجیح دی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ سید شریف جرجانیؒ، علامہ تفتازانیؒ کی نسبت فصیح اللسان تھے اور تفتازانیؒ کی زبان میں قدرے لکنت تھی، اور دوسرا اس وجہ سے کہ نعمان معتزلی (جو حکم بنایا گیا تھا) علامہ تفتازانیؒ سے کسی بناء پر ناراض بھی تھا اس لئے اس نے جرجانیؒ کے حق میں فیصلہ دے دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ نے علامہ تفتازانیؒ پر سید شریف جرجانیؒ کا رتبہ بڑھا دیا۔ اور یہ واقعہ ۹۱۷ھ کا ہے۔

وفات: اس واقعہ سے علامہ تفتازانیؒ کو بہت صدمہ ہوا آپ قنوزا ہی عرصہ زندہ رہے، حتیٰ کہ ۲۲ محرم الحرام ۹۲۷ھ میں پیر کے دن سمرقند میں انتقال فرما گئے۔ اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا، اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے دن مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیے گئے۔

تصانیف: آپ کی تصانیف کی مختصر فہرست حسب ذیل ہے: (۱) شرح تہذیب زنجانی۔ یہ آپ کی سب سے پہلی کتاب ہے جو ماہ شعبان ۷۳۸ھ میں سولہ (۱۶) سال کی عمر میں لکھی ہے۔ جائے تصنیف مقام ترمذ ہے۔ (۲) مطول شرح تفسیر۔ ماہ صفر ۷۳۸ھ کی تصنیف ہے مقام تصنیف شہر ہرات ہے۔ (۳) مختصر المعانی۔ یہ ۷۵۶ھ کی تصنیف ہے۔ (۴) تلوح۔ یہ نادر کتاب بلاد ترکستان میں ذیقعدہ ۷۵۸ھ میں لکھی ہے۔ (۵) شرح عقائد نسفیہ۔ ماہ شعبان ۷۶۸ھ کی تصنیف ہے۔ (۶) تہذیب المنطق والکلام۔ یہ ماہ رجب ۷۸۹ھ کی تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ آپ کی اور بھی بہت ساری تصانیف ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَوَكِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَفَكِّسِ فِي نُعُوتِ الْجَبَرُوتِ عَنْ شَوَائِبِ النِّقْصِ وَرِسْمَاتِهِ وَالصَّلَوةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمُؤَكِّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهِ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ هَذِهِ طَرِيقِي الْحَقِّ وَحُمَاتِهِ۔

تو جہمہ: تمام تحریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذاتِ جلیلہ میں اور صفاتِ کمالیہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کو تا ہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔ اور رحمتِ کاملہ نازل ہو اس (اللہ تعالیٰ) کے نبی پر جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ جن کی تائید کی گئی ہے اس (اللہ تعالیٰ) کے روشن دلائل اور اس کی مکمل ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور آپ کے صحابہ پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو) جو راہِ حق کے رہنما ہیں اور اس کے مددگار ہیں۔

قوله المتوحد بجلال ذاته و کمال صفتہ۔ متوحد بآبِ تَقَعْل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، طلب، صبر و غیرہ ہیں۔ یہاں تینوں خاصیتیں درست ہو سکتی ہیں۔ تکلف کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ وحدتِ کاملہ کے ساتھ متصف ہے اور طلب کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات، وحدت کو متفتی ہے۔ اور صبر و رت کی صورت میں معنی ہوگا کہ وہ وحدتِ ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے اور اس انصاف میں کسی کارگیری کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی ذات خود ہی ایسی ہے۔

جلال: بمعنی عظمت ہے اور اس بیت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسروں کے لئے باعثِ خوف ہو۔ اور یہ مصدر ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس کو معنی مصدری میں استعمال کیا جائے، اس وقت اس کی اضافتِ ذات کی طرف اضافتِ لامیہ ہو گی یا پھر یہ اسم فاعل کے معنی میں ہے اس وقت جلال کی اضافتِ ذات اور کمال کی طرف "اضافت الصفت الی الموصوف" کے قبیل سے ہوگی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "الحمد لله المتوحد بذاته الجلیلة و صفتہ الکاملة" اور صفات سے مراد صفاتِ ثبوتیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جیسے حیات، قدرت، علم، سب، صبر، کلام، ارادہ وغیرہ اور ان کی نفی ذاتِ باری سے موجبِ نقص ہے۔

"المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ" المتقدس میں وہ تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ "نعت" نعت کی جمع ہے نعت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔ "جبروت"، جیم اور بام کے فتح کے ساتھ ہے جیسے ملکوت ہے یہ (جبروت) مبالغہ کا صیغہ ہے اس کا معنی رفعت و عظمت کے ہے اور "نعت" الجبروت سے صفاتِ سلبیہ مراد ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، زمانی و مکانی نہ ہونا وغیرہ۔ شوائب، شائبہ کی جمع ہے اس کا معنی ملنے کے ہے اور اس کا اطلاق گندگیوں پر بھی ہوتا ہے۔ "نقص"

بمعنی کوتاہی، یہ کمال کی ضد ہے۔ ”سماتہ“، ”سمۃ“ کی جمع ہے اصل میں یہ وَسْمٌ تھا واد کا سرہ نقل کر کے سین کو دیا اور واد کے عوض آخر میں تاء لگا لی گئی تو ”سمۃ“ ہو گیا بمعنی علامت۔

”نبیہ محمد بن المؤید بساطع حججہ و واضح بیاناتہ“۔ نبی صفت کا صیغہ ہے اور اس کا مشتق منہ یا مہوز اللام ہے اس وقت معنی ہو گا خبر دینا یا ناقص واوی ہے اس وقت معنی ہو گا بلند ہونا یہ دونوں باتیں نبی کے اندر موجود ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی خبر بھی دیتا ہے اور مرتبہ کے اور مرتبہ کے اعتبار سے بلند بھی ہوتا ہے۔ مصنف نے ”نبیہ“ کہا نہ کہ ”رسولہ“ کہا اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) نبوت کا مسئلہ مشکمین کی زبان پر مشہور ہے نہ کہ مسئلہ رسالت۔ (۲) رسول تو ہر قاصد ہوا کرتا ہے جیسے جبریل مگر نبی صرف پیغمبر ہوتا ہے۔ ”محمد“، یہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی تریف کیا ہوا۔ ترکیب میں یا بدل ہے یا عطف بیان ہے یہ نبی علیہ السلام کا علم شخصی ہے یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں دن الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا۔ اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ایسے ہوئے کہ جن کا نام محمد تھا البتہ آپ کا نام احمد ایا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نام نہیں رکھا گیا۔ ”المؤید“، اسم مفعول کا صیغہ ہے اور ایڈ سے ماخوذ ہے بمعنی قوت۔ ”ساطع“، از فتح سَطَعَ سَطُوعاً بمعنی بلند ہونا، ”حجج“، حُجْجٌ کی جمع ہے حُجَّتٌ وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو، اس کا اصلی معنی غلبہ کے ہے چونکہ دلائل، خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حُجَّتٌ کہتے ہیں۔ ساطع کی اضافت حج کی جانب اور اسی طرح ”واضح“ کی اضافت ”بیانات“ کی جانب ”اضافت الصفت الی الموصوف“ کے قلیل سے ہے تقدیر عبارت ہوگی ”الْحُجْجُ السَّاطِعَةُ“ اور ”الْبَيِّنَاتُ الْوَاضِحَةُ“ بیانات سے مراد معجزات ہیں چونکہ معجزات میں بذات خود ظہور ہوتا ہے اس لئے ان کو بیانات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

”هُدَاةٌ طَرِيقِ الْحَقِّ وَ حُمَاةٌ“۔ ہدایہ، ہادی کی جمع ہے بمعنی رہبر اور ”طريق الحق“ کی تفصیل ان شاء اللہ ”قال اهل الحق، متن کے تحت آ رہی ہے۔ البتہ طریق کی اضافت حق کی طرف اضافت بیان ہے تقدیر عبارت یوں ہے ”ای الطريق الذي هو الحق“۔ ”حُمَاةٌ“، حامی کی جمع ہے بمعنی محافظ، مددگار، ”هُدَاةٌ“ اور ”حُمَاةٌ“ یہ آل اور اصحاب کی صفاتیں ہیں یا پھر لفظ دشر مرتب کے طریقہ پر ”هُدَاةٌ“ آل کی صفت ہے اور ”حُمَاةٌ“ اصحاب کی صفت ہے۔

وَبَعْدَ لِأَنَّ مَبْنَى عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَأَسَاسَ قَوَائِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُومُ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِي عَنْ غِيَابِ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ وَإِنَّ الْمَخْتَصَرَ بِالْمُسَمَّى بِالْعَقَائِدِ لِلْإِسْلَامِ الْهَيْمَامِ قُدْرَةَ عِلْمَاءِ الْإِسْلَامِ نَجْمِ الْعِلْمَةِ وَالذِّبْنِ عُمَرِ النَّسْفِيِّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ لِي ذَكَرَ السَّلَامَ يَشْمُلُ مِنْ هَذَا الْفَنِّ عَلَى غَوْرِ الْقَوَائِدِ وَثُرَرِ الْفَرَائِدِ لِي ضِمْنِ فُصُولٍ هِيَ لِلدِّينِ قَوَائِدُ

وَأَصُولٌ وَالنَّاءُ نَصُوصٌ هِيَ لِلْيُؤَيِّنِ جَوَاهِرُ وَلُصُوصٌ مَعَ غَايِبَةٍ مِنَ التَّنْضِيحِ وَالتَّهْلُؤِيبِ وَيَهَايَةِ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِيمِ وَالْعَرُوبِ.

ترجمہ: اور (حمد وصلوٰۃ کے) بعد پس علم الشرائع والا احکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جزوہ علم توحید و صفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور بے شک وہ مختصر کہ جس کا نام عقائد رکھا گیا ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کے ستارے ہیں یعنی عمرنی (کی) اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو دارالسلام (جنت) میں بلند کرے۔ (ماتن موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے روشن فوائد پر اور یکتا مکتوبات پر، اس حال میں (کہ یہ دونوں چیزیں یعنی "غُرور" اور "فُور" حاصل ہیں) ایسی چند فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قواعد اور اصول ہیں اور ایسی چند نصوص کے ضمن میں کہ جو یقین کے لئے جو اہر (ہیرے) اور تکینے ہیں اس حال میں کہ (یہ شمولیت) انتہائی کانٹ چھانٹ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

قولہ وبعد فان مبني علم الشرائع والاحكام المنع وبعد میں واذا ما کے قائم مقام ہے تو عبارت ہوگی "اما بعد" یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے جامع کلمہ ہے۔ اس کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے، چند اقوال ہیں (۱) حضرت داؤد علیہ السلام نے استعمال کیا ان لوگوں نے باری تعالیٰ کے فرمان "وَاقِيْنَاةَ الْحِكْمَةِ وَفَصْلَ الْخُطَابِ" سے یہی امام بعد مراد لیا ہے (۲) يعرب بن فحطان (۳) حضرت يعقوب عليه السلام (۴) سبحان بن وائل (۵) كعب بن لؤي جو نبی علیہ السلام کے اجداد میں سے ہیں۔ "مبني" کہ جس پر غمخ کی بنیاد رکھی جاسکے۔ "شرائع" شریعت کی جمع ہے بمعنی راستہ۔ اور اہل اسلام کے عرف میں لفظ شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے اور دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

شارح کے قول "علم الشرائع" میں شریعت کا یہی آخری (دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں) معنی مراد ہے۔ "احکام"، حکم کی جمع ہے حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے کہ جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے منع کرنے یا کسی فعل کے اختیار دینے سے متعلق ہو یعنی حلت و حرمت، جواز و فساد وغیرہ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ علم الشرائع سے مراد اصول فقہ ہے اور احکام سے مراد فقہ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم الشرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شارح کی طرف منسوب ہیں جیسے تفسیر، حدیث وغیرہ اور احکام سے مراد اصول فقہ اور فقہ ہیں۔ بہر حال مصنف نے علم کلام کو علم الشرائع والا احکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علم کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جب تک اللہ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہ ہوگی اس وقت تک نہ انبیاء کی معرفت

حاصل ہو سکتی ہے نہ قرآن کی نہ حدیث اور نہ ہی اصول فقہ و فقہ کی۔ اس لئے تمام علوم تفسیر، حدیث، اصول فقہ، فقہ وغیرہ کے لئے علم کلام کو جزو بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

”و اساس قواعد عقائد الاسلام۔“ ”اساس“ بمعنی جز، بنیاد، اور ”قواعد“ قَاعِدَة کی جمع ہے جس کا معنی بنیاد کے آتا ہے اور اس لکڑی کے بھی آتا ہے کہ جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ اور علماء کی اصطلاح میں قاعدہ وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کے احوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے جس قضیہ کے موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع کی جگہ پر رکھو اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول کی جگہ پر رکھو تو یہ موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ بنے گا کہ جس کو صغریٰ کہتے ہیں اور پورے قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ بنادیں پھر نتیجہ نکالیں جو نتیجہ نکلے گا وہ موضوع کے فرد کا حال ہوگا۔ مثلاً کُلُّ نَقْصٍ مُنْفًی عَنِ الْوَاجِبِ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جس کے موضوع کل نقص کے افراد میں سے جمیعت بھی ہے تو جمیعت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی ”نقص“ کو محمول بنائیں یہ دونوں مل کر صغریٰ بن جائے گا جیسے الْجَسْمُیَّةُ نَقْصٌ، اور پورے قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں اب عبارت یوں بنے گی ”الْجَسْمُیَّةُ نَقْصٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ نَقْصٍ مُنْفًی عَنِ الْوَاجِبِ“ (کبریٰ) نتیجہ نکلے گا فَالْجَسْمُیَّةُ مُنْفًی عَنِ الْوَاجِبِ۔ یہ موضوع کے فرد یعنی جمیعت کا حال ہے۔ ”عقائد“، عَقِیْدَة کی جمع ہے عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کے لئے جزم ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔

علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی بنیاد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

”هو علم التوحید و الصفات الموسوم بالكلام“ علم التوحید و الصفات علم کلام ہی کا نام ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کلام کا موضوع اللہ کی ذات و صفات ہیں۔

”المنجی عن غیاب الشکوک و ظلمات الاوهام“۔ ”المنجی“ باب افعال یا باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی نجات دینے والا۔ ”غیاب“، غَیْبٌ کی جمع ہے بمعنی سیاہی۔ ”شکوک“ شک کی جمع ہے بمعنی تصدیق کے اندر تردد کرنا اسی لئے طرفین (دونوں جانب) میں سے جب کوئی جانب راجح نہ ہو بلکہ مساوی ہوں تو اس کو شک کہتے ہیں۔ ”ظلمات“، ظُلُمَة کی جمع ہے بمعنی تاریکی۔ ”اوهام“، وھم کی جمع ہے وہم و دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔ ”للامام الھمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة و الدین“۔ امام، مأ موم مفعول کے معنی میں ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے بمعنی جس کا اتباع کیا

جائے۔ ”ہمام“ وہ مرد ہے جو عظیم الہمت ہو اور اس کو ہمہ معنی قصد سے مصدقہ بالفعل قرار دیتے ہوئے اس کے معنی ہوں گے وہ شخص کہ جس کا لوگ قصد کریں اپنی حاجات کے سلسلہ میں۔ ”قُدُوۃ“ بمعنی پیشوا۔ ”نجم“ بمعنی ستارہ ”ملت و دین“ دونوں متحد بالذات ہیں، بمعنی شریعت اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اس کو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس لئے اس کو ملت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں۔ ”نسفی“، نون اور سین کے فتح کے ساتھ، شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ ”اعلیٰ اَعْلَیٰ“ سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے ”درجہ“ بمعنی مرتبہ، دار السلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کو دار السلام کہنے کی مختلف وجہ ہیں (۱) جنت میں تکلیف دہ چیزوں سے سلامتی و امن ہے (۲) جنتیوں پر اللہ سلام بھیجے گا (۳) فرشتے سلام بھیجیں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُوْنَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ“ (۴) آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”تُحِبُّهُمْ فِيْهَا سَلَامٌ“

”غُرْد“، غُرَّة کی جمع ہے گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو، اس کے بعد عہد کی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ ”فوائد“، فائدہ کی جمع ہے فائدہ اس مال یا علم کو کہتے ہیں کہ جس کو حاصل کیا جائے۔ ”غُرْدُ الْفَوَائِد“ کے معنی ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی نفیس اور عمدہ ہیں۔ ”غُرْدُ الْفَوَائِد“، ”غُرْدُ قُدُوۃ“ کی جمع ہے بمعنی موتی۔ ”فوائد“، فَرِیْدَةُ کی جمع ہے بمعنی وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہوتا ہے، تنہا ہونے کی وجہ سے بڑا بھی ہوتا ہے اور زیادہ آبدار بھی اس بناء پر اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ تو ”غُرْدُ الْفَوَائِد“ سے وہ حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور و خوض کرنے سے حاصل ہوں۔ ”فی ضمن فصول“، یہ ترکیب میں ”غُرْد“ و ”غُرْد“ سے حال ہے اور ”ضمن“ ضمنی کے باطن کو کہتے ہیں۔ ”فصول“ فصل کی جمع ہے فصل وہ کلام تام ہے جو اپنی تمامیت کی وجہ سے باقی و مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے کہ جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ ”وانشاء نصوص“ اس کا عطف ضمن پر ہے اور ”انشاء“ بمعنی وسط اور لپیٹ۔ اور ”نصوص“ نص کی جمع ہے اس کا معنی ہے وہ چیز جو ظاہر ہو اور شرع کے عرف میں شارع کی کلام کو نص کہتے ہیں اور اصول فقہ کی اصطلاح میں ”نص“ شارع کی اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالات ہو جس کے لئے اس کو لایا گیا ہے۔ ”ہی للیقین جواہر و فصوص“۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین وہ علم ہے جو زائل ہونے کو قبول نہ کرے۔ ”جواہر“ جو ہر کی جمع ہے نفیس و عمدہ پتھر کو کہتے ہیں جیسے یا قوت اور زمرہ اور لؤلؤ۔ ”فصوص“، فص کی جمع ہے بمعنی گلیزہ جو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ نصوص عمدہ و نفیس ہیں یقین کا فائدہ دینے میں۔ ”مع غایۃ من التنقیح و التہذیب“۔

یہ بیشکل کی ضمیر قائل سے حال ہے اور ”من“ غایہ کا بیان ہے۔ ”التفقیح“ ہڈی سے گودا نکالنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور ”تہذیب“ بمعنی فنی کی اصلاح کرنا یعنی فنی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔ ”من حسن التنظيم و الترتیب“ تنظیم کا لغوی معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظ فصیحہ کو استعمال کرنا اور ترتیب بمعنی اشیاء مخصوصہ کو ایسے طریقہ سے کھنا کہ ہر شے اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ مانت کی کتاب ایسی ہی ہے کہ جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے ہاں مقبول و مستحسن ہیں۔

فَحَاوَيْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ، شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ وَ يُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهِ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهِ مَعَ تَوْجِيهِ لِلْكَلَامِ فِي حَقِّهِ وَ تَبْيُحُ عَلَى الْمَرَامِ فِي تَوْضِيحِ وَ تَحْقِيقِ الْمَسَائِلِ غِبِّ تَقْرِيرِ وَ تَذِقِني لِلدَّلَائِلِ الْإِثْرَ تَحْرِيرِ وَ تَفْسِيرِ الْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَهْيِيدِ وَ تَكْثِيرِ اللَّفَوَائِدِ مَعَ تَجَرُّبِ طَوَائِفِ كَشْحِ الْمُقَالِ عَنِ الْأَطَالَةِ وَالْأَمْلَالِ وَ مُتَحَافِيًا عَنْ طَرَفِي الْأَقْبَاصِ الْأَطْنَابِ وَالْأَخْلَالِ وَاللَّهُ الْهَادِي إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ وَالْمُسْتَوْثِلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّيِّدُ وَهُوَ حَسْبِي وَيَعْمُ الْوَكِيلُ۔

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو (مقصود کی جانب) متوجہ کرنے کے ساتھ (اس کو) متبحر کرنے میں اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ (کلام کو) واضح کرنے میں اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ (انہیں) بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ (انہیں) زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ (یعنی زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ) گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے (کلام کو) طول دینے سے اور اکابر میں جتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اظہار اور اخلال (بجاء اختصار) سے اور اللہ ہی صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور درستی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

قولہ فحاولت ان اشرحه شرحاً الخ یہ جزاء ہے شرط اس کی محذوف ”اذا كان كذلك“ ہے ”معضلاتہ“ بکسر الضاد مُعْضَلَةٌ کی جمع ہے بمعنی مشکل مسئلہ، (لا ینحل مسئلہ) جیسے بولا جاتا ہے ”اعضل المرض الطیب“ کہ بیماری نے طیب کو عاجز کر دیا۔ ”ینشر“، از ضرب و نصر مصدر نشر بمعنی ظاہر کرنا۔ ”مطویات“، اسم مفعول جمع مؤنث کا صیغہ ہے از ضرب مصدر ”طی“، بمعنی لیٹنا اصل میں اسم مفعول ”مَطْوُوٌّ“ تھا

مرمئی کے مثل قاعدہ جاری ہوا تو ”مطویٰ“ ہوا پھر جمع مؤنث کا مینہ ”مطویات“ ہوا بمعنی لپٹی ہوئی چیزیں۔
 ”مکنونات، از ضرب کن یکن کنّا، چھپانا اسم مفعول ”مکنون“ جمع مؤنث مکنونات بمعنی چھپی ہوئی چیزیں۔
 ”مع توجیہ الکلام“، توجیہ کے مختلف معنی آتے ہیں (۱) جعل الکلام متوجها الی المطلوب (۲) استخراج وجہ من وجوہ صحبہ (۳) ”ایراد الکلام بوجہ ینافی الخصم“۔ اول معنی کی صورت میں کام سے مراد شارح کی کام ہے اور ثانی معنی کی صورت میں کام سے مراد باتن کی کام ہے۔ ”وتنبیہ علی المرام فی توضیح“۔ ”تنبیہ“ بمعنی آگاہ کرنا اور ”المرام“ بمعنی مطلوب یہ روم سے ظرف کا مینہ ہے ”التوضیح“ بمعنی روشن کرنا۔ ”و تحقیق للمسائل غب تقریر“۔ ”غبین کے کسرہ کے ساتھ اور باء کی تشدید کے ساتھ بمعنی عقیب یعنی بعد کے معنی میں ہے۔ ”و تدقیق للدلائل التر تحریر“۔ ”تدقیق“ بمعنی باریک کرنا، کوٹنا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے ان بھی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا کہ جن کا سمجھنا دشوار ہو۔ ”الو“، ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ بمعنی عقیب۔ ”تحریر“، بمعنی کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا یعنی کتاب زوائد سے خالی ہوگی تو مزین عبارت ہوگی۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ تحقیق سے مراد مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا ہے اور تدقیق سے مراد دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا ہے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔

”و تفسیر للمقاصد بعد تمہید“۔ ”تفسیر“ بمعنی کھولنا۔ ”تمہید“ لغوی معنی بچھنا اور اصطلاحی معنی ہے ایسی کلام لانا کہ جس پر مقصود موقوف ہو۔ ”طاویا“ یہ ”حاولت“ یا ”اشرحہ“ کی ضمیر قائل سے حال واقع ہے ”کشح المقال“، ”کشح“ بمعنی پہلو جمع کُشوح مجاز اہیاں اعراض کرنا مراد ہے۔ ”عن الاطالة والامال“۔ ”اطالة“ بمعنی دراز کرنا۔ اور ”امال“ باب افعال کا مصدر ہے بمعنی آکامٹ میں ڈالنا۔ ”متجافیا عن طرفی الاقتصاد الاطناب و الاخلال“۔ ”متجافیا“ باب فاعل سے اسم قائل کا مینہ ہے بمعنی دوری اختیار کرنا۔ ”الاقتصاد“ بمعنی توسط یعنی میانہ روی۔ ”الاطناب و الاخلال“، یہ دونوں ”طرفی الاقتصاد“ سے بدل ہیں۔ ”اطناب“ کلام کو ضرورت سے زائد لہا کرنا اور ”اخلال“ اتنا اختصار کرنا کہ جو مطلوب کے سمجھنے میں ٹھل بنے۔

اعْلَمَنَّ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَفَيَّْةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فُرُوعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِقْتِدَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَإِقْتِدَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلَى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ لِمَا أَنَّهُ لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يُسَبِّقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَبِالْفَائِيَّةِ عِلْمُ التَّوَحُّيدِ وَالْوَصْفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُرُ مَبَازِيهِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ احکام شرعیان میں سے بعض وہ (احکام) ہیں کہ جو عمل کی کیفیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور

ان کا نام فرعہ و عملیہ رکھا جاتا ہے اور ان میں بعض وہ (احکام) ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے اور وہ علم جو پہلی قسم (فرعہ و عملیہ) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والا حکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (احکام) حاصل نہیں کئے جاتے مگر شریعت کی جانب سے اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن صرف انہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور وہ علم جو دوسری (قسم کے احکام) سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام ”علم التوحید و الصفات“ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحید و صفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

قوله اعلم ان الاحکام الشرعية الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی احکام شرعیہ اور اس کے متعلق علم کی تقسیم ذکر فرما رہے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں (۱) ایک وہ احکام جن کا تعلق عمل سے ہے یعنی بندوں سے مطالبہ عمل کرنے کا ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ایسے احکام کا نام احکام فرعہ و عملیہ رکھا جاتا ہے ایسے احکام سے جو علم وفن متعلق ہوتا ہے اس کا نام ”علم الشرائع و الاحکام“ ہے۔ ”شرائع“ اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے احکام کے جاننے کا ذریعہ فقط شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ”احکام“ اس لئے کہتے ہیں کہ جب بھی لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن ایسی باتوں کی طرف سبقت کرتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہے۔

(۲) ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق عمل سے نہیں بلکہ ماننے سے اور اعتقاد رکھنے سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ ”حیی“ ہے ”سمیع“ ”بصیر“ ہے، اور عذاب قبر حق ہے وغیرہ ایسے احکام کا نام اصلیہ و اعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اصلیہ اس لئے کہ یہ فرعہ کے مقابلہ میں اصل ہیں۔ اور اعتقادیہ اس وجہ سے کہ اس کا تعلق اعتقاد اور ماننے سے ہے۔ ایسے احکام سے جو علم متعلق ہوتا ہے تو اس کا نام ”علم التوحید و الصفات“ ہے اگرچہ اس فن میں اور بھی مباحث ہیں جیسے نبوت کی بحث ہے اسی طرح ”معاد“ (آخرت) کی اور امامت کی بحث ہے وغیرہ مگر ان تمام مباحث میں توحید باری اور صفات باری کی بحث (براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر) اس علم کی مشہور بحث ہے اور علم کلام کے مقاصد میں سے نفیس اور عمدہ مقصد ہے، اس لئے اس علم وفن کو ”علم التوحید و الصفات“ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ ”تسمیۃ الشیء باسم الجزء“ کے قبیل سے ہے۔

وَلَقَدْ كَانَتْ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ رَضَوْنَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لِصَفَاءِ عَقَائِلِهِمْ بِرَكَّةٍ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَلَائِقِ وَالْإِغْلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الْإِقَابِ مُسْتَعِيزِينَ عَنْ تَذَوُّبِ الْعُلَمَاءِ وَتَرْبِيَّتِهِمَا أَبَوَاءًا وَقُصُوْلًا وَتَقَرُّبًا

مَقَامِهِمَا فَرَدُّهَا وَأَصُولًا إِلَى أَنْ حَدَّثَتْ الْفَتَنَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْبُعَى عَلَى أَمَّةِ الدِّينِ وَظَهَرَ
 اخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَالْمَيْلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَكَثُرَتْ الْفِتَاوَى وَالْوَقَافَاتُ وَالرُّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ
 فِي الْمُهَيِّمَاتِ فَاشْتَعَلُوا بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالْإِسْتِنبَاطِ وَكَمَّهَيْدِ الْقَوَاعِدِ وَالْأَصُولِ
 وَكَرَّوَيْبِ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ وَكَثِيرِ الْمَسَائِلِ بِأَدْلِيَّهَا وَإِكْرَادِ الشُّبُهَاتِ بِأَجْوِبَتِهَا وَكَعْيَيْنِ الْأَوْضَاعِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ وَكَبِيرِ الْمَذَاهِبِ وَالْأَخْيَلَاتِ وَسَمَّوْا مَا يُقْبَلُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدْلِيَّهَا
 التَّفْصِيلِيَّةِ بِأَلْفَقِهِ وَمَعْرِفَةِ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ إِجْمَالًا فِي إِفَادَتِهَا الْأَحْكَامَ بِأَصُولِ الْفَقْهِ وَمَعْرِفَةِ الْعَقَائِدِ
 عَنْ أَدْلِيَّهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے
 نبی علیہ السلام کی محبت کی برکت سے اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے سے اور واقعات اور اختلاف کے کم ہونے کی وجہ سے
 اور قابلِ اعتماد حضرات کی طرف رجوع کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے (یہ حضرات صحابہ و تابعین) بے نیاز تھے ان دونوں علوم
 (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات یعنی فقہ اور علم کلام) کی تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب
 سے ابواب و فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی تقریر سے فردوس اور اصول کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ
 مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہو گئے اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور آراء کا اختلاف اور بدعت اور خواہشات
 نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا اور فتویٰ (نئے نئے مسائل) اور واقعات کی کثرت ہو گئی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف (لوگوں
 کا) رجوع بکثرت ہو گیا تو پس علماء مشغول ہو گئے نظر و استدلال میں اور اجتہاد و استنباط میں اور قواعد و اصول کی تمہید میں اور
 ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں ان کے دلائل کے ساتھ اور شبہات کو مع ان کے جوابات بیان
 کرنے میں اور اوضاع اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنی کے مقابل میں) متعین کرنے میں اور مذاہب و
 اختلافات کو بیان کرنے میں اور (ان علماء نے) نام رکھا احکام عملیہ کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا
 ”فقہ“ اور (انہوں نے نام رکھا) اولہ کے احوال کو پہچاننے کا ان اولہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں
 ”اصول فقہ“ اور (انہوں نے نام رکھا) عقائد کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا ”کلام“۔

قولہ و قد كانت الاوائل من الصحابة و التابعين الخ اس عبارت میں شارح علامہ تقی زانی رحمہ اللہ علم کلام اور علم
 فقہ کی ضرورت اور ان دونوں علوم کے مدون کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی علیہ
 السلام کی محبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد نبی علیہ السلام کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب ہر قسم کے شکوک و شبہات
 سے پاک و صاف تھے اگر کوئی نیا مسئلہ پیش آتا جس کا حکم صراحت قرآن و حدیث میں نہ ہوتا تو بڑے

صحابہ کرام کی طرف رجوع فرما کر اپنے شکوک و شبہات کا ازالہ کر لیتے تھے اور اختلافات بھی بہت کم پیش آتے تھے، ان وجوہ کی بناء پر ”علمہ کلام“ اور ”علمہ فقہ“ (دونوں علوم) کی تدوین کی ضرورت نہ تھی مگر بعد میں جب مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوئے جیسے معتزلہ، خوارج، جبریہ وغیرہ اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور علماء کرام پر ظلم ڈھائے گئے جیسے حجاج بن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت ظلم ہوا اور خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں خلق قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلم شدید ہوا وغیرہ۔ اور لوگوں کو بدعات اور خواہشات نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا حتیٰ کہ امت کے اندر تتر فرقے بن گئے (جن کی تفصیل فائدہ میں ملاحظہ کریں) اور نئے نئے مسائل کثرت کے ساتھ پیش آنے لگے۔ علماء کے جوابات ان کے بارے میں مختلف ہوتے تھے اور اہم مسائل میں لوگوں کا رجوع علماء کی طرف بڑھنے لگا تو اس وقت وہ علماء کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی اور اجتہاد و استنباط کی صلاحیت عطا فرمائی تھی ان دونوں علوم (علم کلام اور علم فقہ) کی تدوین میں لگ گئے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو ذکر کر کے جوابات بھی دیئے، انہوں نے اس علم کا نام فقہ رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس علم کا نام ”کلام“ رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جس علم سے اجمالی دلائل کے ساتھ احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو اس کا نام انہوں نے اصول فقہ رکھا۔ اس سے تینوں علوم کی مختصر تعریف یہ معلوم ہوئی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علم فقہ احکام عملیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علم اصول فقہ احکام عملیہ کو اجمالی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

فائدہ: ”وقد كانت الاوائل من الصحابة“۔ میں ”من“ بیان یہ ہے ”وقرب العهد بزمانہ“ اس کا تعلق تابعین سے ہے اور ”زمانہ“ میں ضمیر کا مرجع نبی علیہ السلام ہیں۔ ”ولقلة الوقائع“، وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال کرنے پر مجبور کر دیں۔ ”والاختلافات“، اختلاف اور خلاف میں فرق ہے جب مقصود ایک ہو اور اس کو حاصل کرنے کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور اگر مقصود اور حاصل کرنے کا طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے۔ اول ”ممدوح“ ہے اور ثانی ”مذموم“ ہے اور کبھی ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسے صاحب ہدایہ کہتے ہیں ”خلافاً للشافعی“۔ ”الی الفقات“، ”فقات“ ثقہ کی جمع ہے مصدر فی الفقول ہے اس سے مراد وہ فحش ہے کہ جس کے قول پر اعتقاد کیا جائے۔ ”ابواب و فصولاً“، ”ابواب“ باب کی جمع ہے اور ”فصول“ فصل کی جمع ہے فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان کرتے ہیں تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا عنوان دیتے ہیں۔ ”مقاصدہما“، مقاصد مقصد کی جمع ہے بمعنی مسائل۔ ”الفتن بین المسلمین“، فتن فتنہ کی جمع ہے مراد اس سے معتزلہ، خوارج، جبریہ، روافض وغیرہ کے فتنے ہیں۔ ”اختلاف

الآراء، الآراء رائجی کی جمع ہے بمعنی دل سے دیکھنا، آنکھ سے دیکھنے کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ ”العی البدع“ بدع بدعة (باء کے سرہ کے ساتھ) کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہوا اور بعد میں بغیر کسی جب شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔ ”والاھواء“ ہویٰ کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان ”ہویٰ“ کہلاتا ہے امت کے اندر بہتر فرتے پیدا ہو گئے اہل اسلام کے بڑے بڑے فرتے آٹھ ہیں (۱) معتزلہ (۲) خوارج (۳) روافض (۴) مرجیہ (۵) نجاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہ (۸) اہل سنت والجماعت۔ پھر معتزلہ کے میں فرتے ہیں، خوارج کے میں، روافض کے بائیں، مرجیہ کے پانچ، نجاریہ کے تین، جبریاہ کا ایک، مشبہ کا ایک، اہل سنت والجماعت کا ایک۔ ”کثرت الفتاویٰ“ فتاویٰ فتویٰ کی جمع ہے جو فتی سے ماخوذ ہے بمعنی طاقتور جوان، فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے فتویٰ اس لئے قوت ہے۔ ”بالنظر والاستدلال“ نظر وہ قوت فکریہ ہے کہ جس کے ذریعہ علم کو یا ظن غالب کو طلب کیا جائے۔ ”استدلال“ مدعی پر دلیل قائم کرنا۔ الاجتهاد والاستنباط، اجتہاد حکم شرعی کی طلب میں طاقت خرچ کر دینا اور ”استنباط“ آیات اور احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا، وایراد الشبہ، شبہ شبہ کی جمع ہے وہ اعتراض کہ جس کو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے۔ ”الاضاع“ اوضاع وضع کی جمع ہے الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا جیسے نص، ظاہر، مجمل، مفرک معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اصطلاح سے بھی یہی مراد ہے عطف اوضاع پر تفسیری ہے۔ ”و تبیین المذاهب“، مذاہب مذہب کی جمع ہے دین اور شریعت کو مختلف اعتبار سے کبھی دین سے کبھی ملت سے اور کبھی مذہب سے توہم کیا جاتا ہے۔

لَاِنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِیْهِ كَانَ قَوْلُهُمْ الْكَلَامُ فِیْ كَذَا وَ كَذَا۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ (علم کلام کے) مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا ”الکلام فی کذا و کذا“ (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

قوله لان عنوان مباحثہ الفخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی ”علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں اس لئے آنے والی ہر عبارت میں ایک وجہ تسمیہ کا بیان ہوگا۔ مذکورہ بالا عبارت میں بھی ایک وجہ تسمیہ کا ذکر ہے کہ علم کلام کو کلام کیوں کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حتمت میں حضرات اپنی کتابوں میں اس فن کی مباحث کا عنوان ”الکلام فی کذا و کذا“ سے دیتے تھے یعنی عنوان کی ابتداء لفظ کلام سے ہوتی تھی جیسے فقہاء حضرات بیان کرتے ہیں ”الباب فی مسائل التیمم، فصل فی النواقص“ تو یہ حضرات جب عنوان دیتے تو یوں کہتے ”الکلام فی البات النبوة“ (یہ اثبات نبوت کا عنوان ہے) اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان یوں دیتے تھے ”الکلام فی مسئلہ خلق

القرآن“ اس صورت میں یہ ”تسمیۃ الشیء باسم عنوانہ“ کے قیل سے شمار ہوگا۔

وَلَا يَنْ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهُرَ مَبَاحِدِهِ وَكَثُرَهَا زَوَاجِعًا وَجِدَالًا حَتَّى أَنْ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لَعَلَّهُمْ قَوْلُهُمْ بَخَلْفِ الْقُرْآنِ

ترجمہ: اور اس لئے کہ کلام الہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے تھا اور سب سے زیادہ نزاع و جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولان مسئلۃ الکلام الخ یہاں سے شارح علم کلام کی دوسری وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اس کے مباحث میں سے ایک زمانہ تک سب سے زیادہ مشہور ہا اور سب سے زیادہ جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا یہاں تک کہ بعض ظالموں (خلفاء عباسیہ) نے جیسے مامون باللہ اور واثق باللہ نے احمد بن نصر خراسانی کو اس جرم میں قتل کر دیا کہ وہ خلق قرآن (کلام الہی کے مخلوق ہونے) کے قائل نہ تھے اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یہ ”تسمیۃ الشیء بأشهر اجزائه“ کے قیل سے ہے۔

وَلَا يَنْ مَسْئَلَةَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْكَلَامِ فَيُتَحَقَّقُ الشَّرْعِيَّاتُ وَالْزَوَامُ الْغُضُومُ كَالْمَنْطِقِيِّ لِلْفَلَسَفَةِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ (علم کلام) کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور مخالفین پر الزام قائم کرنے میں جیسے فلاسفہ کے لئے منطق ہے۔

قولہ ولانہ یورث قدرة الخ یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اس (علم کلام) کے ذریعے مخالفین پر رجحان اور الزام قائم کر سکتا ہے تو اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحث کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام ”کلام“ رکھا تو یہ ”تسمیۃ السبب باسم المسبب“ کے قیل سے ہے جس طرح مسائل فلسفہ کے ثابت کرنے میں نظر و فکر میں غلطی سے بچانے والے علم سے قدرت علی العلق حاصل ہونے کی وجہ سے علماء نے ایسے علم کا نام منطق رکھ دیا۔

وَلَا يَنْ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ فَيُتَحَقَّقُ الشَّرْعِيَّاتُ وَالْزَوَامُ الْغُضُومُ كَالْمَنْطِقِيِّ لِلْفَلَسَفَةِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان علوم میں سے سب سے پہلی چیز ہے کہ جس کو کلام (متکلم) کے ذریعہ سے سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس (علم کلام) پر یہ (کلام کا) نام بول دیا گیا پھر اسی (کلام) کے ساتھ اس (علم کلام) کو خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تیز دینے کی وجہ سے۔

قولہ ولانہ اول ما یجب من العلوم الخ چوتھی وجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ علم کلام ان علوم میں سے

ہے جس کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے اگرچہ دیگر علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے مگر یہ علم کلام، اول الواجبات ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہووے ”اول الواجبات“ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے کلام کا نام اس پورے علم (کہ جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) کو دے دیا اور دوسرے علوم کو اس علم کلام سے جدا کرنے کے لئے ان کو دوسرے نام (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ وغیرہ) دینے گئے (اگرچہ ان علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے) تو یہ ”تسمیۃ المسبب باسم المسبب“ کے قبیل سے ہے۔

وَلَا نَهْ، إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَكَارِوَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَالِيَيْنِ وَغَيْرِهِ، فَلَمْ يَتَحَقَّقْ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالنَّاسِ.

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام صرف بحث و مباحثہ اور جائنیں سے کلام کو ادا لئے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علوم کبھی غور و فکر سے اور کتابوں کے مطالعہ سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قولہ وَلَا نَهْ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ الْخِ یہاں سے شارح علم کلام کی پانچویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ علم کلام فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ سے حاصل ہوتا ہے جب تک بحث و مباحثہ نہ ہوگا اس وقت تک یہ علم (کلام) حاصل نہ ہو سکے گا اور نہ ہی کوئی مناظرہ و شکم بن سکے گا تو جب اس علم کے حاصل کرنے کا ذریعہ کلام و بحث و مباحثہ ہے تو پھر یہ کلام کا نام اٹھا کر اس پورے علم کو دیا تو یہ ”تسمیۃ المسبب باسم المسبب“ کے قبیل سے ہوا بخلاف دیگر علوم کے وہ غور و فکر کرنے سے اور کتب کے مطالعہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں ان میں کلام و بحث مباحثہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَلَا نَهْ، أَكْثَرُ الْعُلُومِ نَزَاعًا وَخِلَافًا فَيُشْعَلُ الْفِتْنَةُ، إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّوَدُ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام (دیگر) علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے پس مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم (کلام) کی احتیاجی زیادہ ہے۔

قولہ وَلَا نَهْ أَكْثَرُ الْعُلُومِ نَزَاعًا وَخِلَافًا الْخِ یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم (کلام) کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں سب سے زیادہ نزاع اور اختلاف ہے اور رفع اختلاف اور مخالفین کی تردید کے لئے اس علم کی مخالفین کے ساتھ کلام و بحث و مباحثہ کی سخت حاجت ہے تو یہ علم (کلام) محتاج بنا اور کلام محتاج الیہ بنا تو محتاج الیہ کا محتاج (علم) کو دیا تو یہ ”تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ“ کے قبیل سے ہوا۔

وَلَا نَهْ، لِقُوَّةِ إِدْلَهِ صِلَاحَهُ، هُوَ الْكَلَامُ قُوَّةٌ مَا عِنْدَهُ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يَقُولُ لِقُلُوبِهِ مِنَ الْكَلَامِ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ اس علم (کلام) کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ (دیگر) علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ (بس) کلام تو یہی ہے۔

قولہ ولانہ لقوة ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن اور علم کے نہیں ہیں جس طرح کسی چیز کے بارے میں دوا دی اپنا اپنا کلام پیش کریں ان میں سے ایک کا کلام دلائل کے بناء پر قوی اور زور دار ہو اور دوسرے کا کلام اس طرح نہ ہو۔ تو لوگ بڑے حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ بس کلام تو یہی ہے نا۔ اسی طرح علم کلام اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسا ہو گیا کہ بس یہی علم کلام کہلانے کا حق دار ہو گیا، دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے شق ہی نہیں ہیں۔

وَلَا تَنْبَاطُهُ عَلَى الْإِدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْإِدْلَةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ أَهْلُ الْعُلُومِ تَأْيِيْدًا فِي الْقَلْبِ وَتَعْلُفًا فِيهِ فَسَوَّى بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْجُرْحُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان دلائل قطعیہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر دلائل عقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا یہ (علم کلام) علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں، تو نام رکھا گیا (اس علم کا) کلام کے ساتھ، جو کلمہ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

قولہ ولانہ لا یبنتاہ علی الادلة القطعية الخ یہاں سے شارح آخری آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم کلام کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں کہ جن میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل عقلیہ سے ہے جس کی بناء پر وہمہ مقابل کے دل پر گویا پھر یاں پھیر دیتے ہیں اور ان کے دل کو زخمی کر دیتے ہیں لہذا اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلام ”کلمہ“ سے مشتق ہے جس کا معنی زخم لگانے کے ہے۔

وَلِهَذَا هُوَ كَلَامُ الْقَدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمُعْتَزِلَةَ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ اسْتَوْصُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي بَابِ الْعَقَائِدِ وَذَلِكَ لِأَنَّ رِيسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَا اعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَبُعِثَ أَنْ مَنِ ارْتَكَبَ الْكِبِيرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَبُعِثَ الْمُتَزِلَةَ بَيْنَ الْمُتَزِلَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدْ اعْتَزَلَ عَنَّا فَاسْمُوا الْمُعْتَزِلَةَ وَهُمْ سَمُّوا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالْوَحِيدِ لِقَوْلِهِمْ يُوْجِبُ ثَوَابِ الْمُطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَكَفَى الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنَّهُ۔

ترجمہ: اور یہ قدامت کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرقی اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ، اس لئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جنہوں نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس چیز کے خلاف ہے کہ جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی ہے اور اس پر صحابہ کرام کی جماعت چل چکی ہے باب عقائد میں اور یہ اس لئے کہ ان کا رنیں ”و اصل بن عطاء“ حسن بصری کی مجلس سے کنارہ کش ہو گیا اس حال میں کہ وہ ثابت کر رہا تھا کہ جس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ وہ مومن ہے اور

ندوہ کافر ہے اور وہ دودر جوں (ایمان اور کفر) کے درمیان ایک درجہ (واسطہ) ثابت کرتا تھا، تو حسن بصریؒ نے کہا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہو گیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کئے گئے۔ اور معتزلہ نے اپنا نام ”اصحاب العدل و التوحید“ رکھا ان کے (اس بات کے) قائل ہونے کی وجہ سے کہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا اللہ پر واجب ہونے کے ساتھ اور اللہ سے صفاتِ قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔

قولہ وهذا هو كلام القلاء و معظم خلافتہ الخ اس عبارت میں شارحؒ نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) حقدین و متاخرین کے کلام میں فرق اور جہ فرق۔ اس کی طرف شارحؒ نے فقط اشارہ کیا ہے وضاحت آگے چل کر (قریب ہی) فرمائیں گے۔ (۲) فرقہ معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا (۳) معتزلہ اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کیوں کہتے ہیں۔ پہلی بات ”فی باب العقائد“ تک ہے اور دوسری بات ”وذلك لان رئيسهم“ سے ”فلسمو المعتزلة“ تک ہے اور تیسری و آخری بات ”وهم سموا“ سے آخر تک ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ حقدین کے کلام میں صرف دلائل یقینیہ و نقلیہ پر اکتفاء کیا گیا اور اس میں فلسفیانہ مباحثیں داخل نہ تھیں کیونکہ حقدین کا زیادہ تر اختلاف صرف فزقی اسلامیہ کے ساتھ تھا یعنی معتزلہ، خوارج، روافض کے ساتھ خصوصاً معتزلہ سے تھا جنہوں نے سب سے پہلے توحید اختلاف کی بنیاد ڈالی۔ ہر ایک فرقہ کا چونکہ کتاب و سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے تقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اور جبکہ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہو گئے یہاں تک کہ ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ (نقلیہ) متاخرین کی کلام میں داخل نہ ہوتے تو پھر کتبِ حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو پاتا، وجہ اس کی یہ تھی کہ جب مخالفین حق نے اپنے باطل دعوؤں کو اور عقائدِ فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مدلل کرنا شروع کر دیا تھا تو اہل حق کو ضرورت پیش آئی کہ وہ فنِ فلسفہ کے ساتھ اشتغال رکھیں اور اسی کے ذریعہ ان کے دلائلِ فاسدہ کی تردید کر جبکہ حقدین کے زمانہ میں مسلمان فنِ فلسفہ سے آشنا نہ تھے جس کی وجہ سے عقائد کے باب میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز کے استدلال کی ضرورت پڑتی۔

دوسری بات: معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اعمالِ ایمان کا مل کا مجزہ ہیں نہ کہ نفسِ ایمان کا جزء ہیں، حتیٰ کہ عمل میں کوتاہی کرنے والا شخص ہمارے نزدیک اگرچہ کامل مومن نہیں ہے مگر تاہم ایمان سے خارج نہیں ہے بلکہ مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال، نفسِ ایمان کا جزء ہیں حتیٰ کہ مرتکبِ کبیرہ شخص ان کے نزدیک ایمان سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے ہاں کفر کی حقیقت ”ما جاء به النبی“ کی تکذیب کرنا ہے وہ نہیں پائی گئی اسی وجہ سے جب ایک شخص حضرت حسن بصریؒ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئی ہیں ایک کا خیال یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کافر ہے

اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مُضر نہیں ہے، تو آپ بتائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا تو اسے میں ”واصل بن عطاء“ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر بغیر توبہ کے مرتکب تو جہنم میں داخل ہو گا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہو گا۔ تو اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک درجہ ثابت کر دیا اسی کو وہ ”منزلۃ بین المنزلتین“ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے تو وہ کافر کے مثل ”مُخلد فی النار“ ہے اور اگر وہ توبہ کر کے مرا تو وہ ”مُخلد فی الجنة“ ہے۔ واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا ”قد اعتزل عنا واصل“ کہ واصل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام ”معتزلہ“ رکھا گیا جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی کنارہ کش ہونے والی جماعت۔

تیسری بات: معتزلہ اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کیوں کہتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جو لوگ فرما میردار ہیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا اور جنت میں داخل کرنا واجب ہے۔ اور جو لوگ نافرمان ہیں اللہ کی اطاعت سے سرکشی کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ پر ان کو سزا دینا اور جہنم میں داخل کرنا واجب ہے یہ عدل کا تقاضا ہے اس لئے اپنے آپ کو ”اصحاب العدل“ کہتے ہیں اور ”اصحاب التوحید“ اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات علم، حیات، قدرت وغیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو مانیں تو چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہوں گی تو اس صورت میں تعدد قدما لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اس لئے صفات کا انکار کر دیا اور اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کہلانے لگے۔

اس کے جواب میں اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، مطیع اور عاصی سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے ملوک ہیں مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ مطیع کو جہنم میں ڈال دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل ہے توحید کے بارے میں اہل سنت یہ جواب دیتے ہیں کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ اللہ کی ذات ہے اس کی صفات ماننے سے جو تعدد قدما لازم آتا ہے یہ توحید کے منافی نہیں ہے اور جو توحید کے منافی ہے وہ ذات قدیمہ کا تعدد ہے جو یہاں لازم نہیں آ رہا۔

فائدہ: واصل بن عطا کی ولادت ۸۰ ہجری میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ ہجری میں ہوئی، کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے اور حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، عبد الملک اور ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں تھا اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔ حضرت حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں تابعی ہیں، بڑے محدث و فقیہ ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے۔ اور وفات ماہ رجب المرجب ۱۱۰ ہجری میں ہوئی بصرہ جو

عراق کے شہروں میں سے ایک شہر ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ”بصری“ کہتے ہیں بکسر الباء وفتح الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ ابو موسیٰ اشعرؓ، انس بن مالکؓ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایت کرتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور تصوف کا طریقہ حاصل کیا۔ والد کا نام ”یسار“ ہے اور والدہ ”ام حبیبہ“ ہیں جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب والدہ موجود نہ تھیں اور حسن بصریؓ روتے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کے لئے اپنے پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں کہ جن سے دودھ نکلتا اور حسن بصریؓ اس کو پیتے اور علماء کا خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؓ کو یہ فیض وکمال وحکمت اسی برکت سے حاصل ہوئی۔

قاضی عبدالجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہے وہ کہتا ہے کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ ”اعتزالی“ آیا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنا ہے۔ لہذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا یہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فرمان باری تعالیٰ ہے ”فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُفْتَخِرِينَ“ یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے۔ یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے جبکہ معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اس کو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ واصل بن عطا کے عقیدہ کی عمرو بن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ ”القول قولك والی اعتزلت مذهب الحسن“ کہ تیری بات حق ہے اور میں حسن بصریؓ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اسی وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اور اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں اہل سنت والجماعت اس کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول اس لئے کہ توحید کو بچانے کے لئے جب انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا تو صفات باری تعالیٰ میں صفت کلام بھی ہے اس کا انکار لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و نہی یہ کلام کی قسمیں ہیں ان کا انکار لازم آیا، جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہوا اور نہ کسی فعل سے نہی و ممانعت ہوئی تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا، تو پھر معتزلہ کا ”عدل“ کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہے ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا ملنے کی صورت میں ”کرے کوئی بھرے کوئی“ والی مثال صادق آئے گی جو سراسر ظلم ہے، لہذا عدل کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ تو جب معتزلہ کے ہاں بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہوگا تو صفت خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو سراسر خدائی اعلان ہے اور ”الا له الخلق“ کے منافی ہے تو ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

لَمْ يَلَهُمُ تَوْعَلُّوْا فِیْ عِلْمِ الْاَکْلَامِ وَ تَشَبُّهُوْا بِاَزْکَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِیْ کَثِیْرٍ مِّنَ الْاَصْوَالِ وَ الْاَحْکَامِ وَ شَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِیْمَا بَیْنَ النَّاسِ اِلٰی اَنْ قَالَ الشَّیْخُ اَبُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِیُّ لِاَسْتَاذِهِ اَبِی عَلَیِّ الْجُبَّائِیِّ مَا

تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ إِخْوَةٍ مَاتَ أَحَدُهُمْ مُبِينًا وَ الْآخَرُ غَائِبًا وَ الثَّالِثُ صُغِيرًا فَقَالَ إِنَّ الْأَوَّلَ يُنَابُ فِي الْجَنَّةِ وَ الثَّانِي يُنَابُ بِالنَّارِ وَ الثَّالِثُ لَا يُنَابُ وَ لَا يُعَاقَبُ فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَا رَبِّ لِمَ امْتَنَيْتَ صُغِيرًا وَ مَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْزِينَ بَكَ وَ أُطِيعَكَ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ لِي كُنْتُ أَغْلَمُ مِنْكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْأَصْلَحُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صُغِيرًا فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِي يَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمَتِّنِي صُغِيرًا لِئَلَّا أَغْوِي لَكَ فَلَا أَدْخُلِ النَّارَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فِيهِكَ الْجَبَلِيُّ وَ تَرَكْتُ الْأَشْعَرِيَّ مَلْهَبَهُ فَاسْتَغْلَلَ هُوَ وَ مَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطَالٍ رَأَيْي الْمُعْتَزِلُ لَوْ إِبْكَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَ مَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسَمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةَ۔

توجہ: پھر وہ (معتزلہ) علم کلام میں مشغول ہو گئے اور پلٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول اور احکام میں۔ اور ان کا مذہب لوگوں میں پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ جن میں ایک مطیع (کہ اللہ کا اطاعت گزار) ہو کر مراد دوسرا نافرمان ہو کر اور تیسرا بیچپن میں (بی مر گیا) تو استاد (ابوعلی) نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ ہی عذاب۔ تو اشعریؒ نے کہا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بیچپن ہی میں کیوں ماردیا اور بڑا ہونے تک کیوں باقی نہ رکھا تا کہ میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا تو (اس پر) استاذ (ابوعلی جبائی) نے کہا پروردگار فرمائے گا کہ میں تیرے بارے میں خوب جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بیچپن میں مرے، تو اشعریؒ نے کہا اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ اے میرے پروردگار مجھے بیچپن میں کیوں موت نہ دی تا کہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا، تو پروردگار کیا جواب دیں گے تو بیچپنی مہیوت (لا جواب) ہو گیا اور اشعریؒ نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ (اشعریؒ) اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے کہ جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جس پر صحابیؓ جماعت چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

قولہ ثم انهم توغلوا فی علم الکلام الخ یہاں سے شارح علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونے کی وجہ اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے مذہب اعتزال چھوڑنے کی وجہ بتلا رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصریؒ کے زمانہ میں ہو چکا تھا اس کے بعد جب خلفاء عباسیہ کا دور آیا تو ۱۳ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا۔ فلسفہ یونانی لغت سے عربی میں منتقل کیا گیا اس وقت مسلمانوں کا پہلی دفعہ یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا انہوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے

اس کو اپنایا اور اپنے دعوؤں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور ایک نیا طرز استدلال سامنے آیا اور دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاط ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلقِ قرآن، جبر و قدر، رؤیت باری وغیرہ نئے نئے مسائل وجود میں آئے دینی فلسفیوں کے گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے اور اہل حق کی طرف سے ابھی ان کی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا جب ۱۹۸ھ میں مامون مسدِ خلافت پر آیا وہ مذہبِ اعتزال کا بڑا حامی تھا اس لئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا۔ نیز معتزلہ کو حکومتِ وقت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں طاقت کے زور سے معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی کوشش کی حتیٰ کہ بعض محدثین کو ”خلقِ قرآن“ کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرادیا۔

مامون کے انتقال کے بعد متعظم باللہ اور واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ کا مسلک اختیار کیا اور ”خلقِ قرآن“ کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کو ظلم کا نشانہ بنایا اس کے بعد جب متوکل مسدِ خلافت پر آیا وہ امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدت مند تھا اور مذہبِ اعتزال سے بیزار تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

خلقِ قرآن کا مسئلہ اگرچہ دم توڑ چکا تھا مگر دیگر مسائل زندہ تھے ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے اور ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر ہیں اور ان کی باتیں عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر گئے ابھی تک متابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی تھی جو اس صورتِ حال کا مقابلہ کرتی بلّا خدا تعالیٰ نے ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی کہ جن کا نام و سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اٹحق بن اسماعیل بن عبداللہ بن ہلال بن ابوبردہ بن ابوموسیٰ اشعری۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؒ تو یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اس وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں اونچے درجہ کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انہیں کی آل میں سے ہیں۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہبِ اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا۔ (ابوعلی جبائی یعنی محمد بن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ سے ہیں سے ہیں تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ ”مُجہباً“ نام کی تصدید و تحفیظ دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ وفات ۳۰۳ ہجری میں ہوئی) شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان کی گود میں پرورش پائی ابوعلی جبائی کا میاب مدرس و مصنف ضرور تھے مگر بیان و زبان پر خاص قدرت نہ تھی ان کے بالمقابل ابوالحسن اشعریؒ زبان آور اور حاضر جواب تھے ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھاتے قرآن یہ بتلاتے تھے کہ مذہبِ اعتزال کی اشاعت میں اپنے استاد ابوعلی جبائی سے آگے نکل جائیں گے مگر قدرت نے ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا، چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جس کو شارحؒ نے بیان کیا ہے

اسی واقعہ نے ان کی زندگی بدل دیا وہ واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ”اصح للعباد“ اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لئے نافع ہو، اللہ پر واجب ہے وہ چیز بندوں کو عطا کرے اس عقیدہ پر شیخ ابوالحسن اشعریؒ کو کچھ بے اطمینانی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ایک مطیع ہو کر مراد اور دوسرا عاصی ہو کر مراد اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو ان کے لئے آخرت کے بارے میں کیا حکم ہے، تو استاذ ابوعلی جبائی نے کہا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور تیسرا جو بچہ تھا نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا یعنی نہ جنت اور نہ جہنم۔ اس پر اشعریؒ نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ تعالیٰ سے یوں کہنے لگے کہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں مارا اور بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخول جنت کا مستحق بن جاتا، تو ارشاد باری کیا ہوگا اس پر ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا جس کی وجہ سے تو جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے مناسب یہ تھا کہ میں تجھے بچپن میں موت دیدوں، اس پر اشعریؒ نے کہا کہ اچھا اگر نافرمان (عاصی) کہنے لگے کہ اے اللہ تو نے بچپن میں مجھے کیوں موت نہ دی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخول جہنم کا مستحق نہ بناتا تو اس پر اللہ کا کیا ارشاد ہوگا۔ اس پر ابوعلی جبائیؒ بھوت (لا جواب) ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا تو اس وقت شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے مسلک اعتزال چھوڑ دیا اور انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے کہ جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے الغرض چالیس سال تک مذہب اعتزال کا پرچار کرتے رہے۔ اب اس مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی چنانچہ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد (فاسدہ) سے توبہ کرتا ہوں اس کے بعد اہل سنت والجماعت کے دامن کو پکڑ کر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے تبعین کے لگ گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اسی مناسبت سے ان کا نام ”اہل سنت والجماعت“ رکھا گیا۔

فائدہ: شیخ ابوالحسن کے زمانہ میں علاقہ ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے علم کلام کی طرف توجہ دی انہوں نے حشو و زائد اور ایسے التزامات جو اشعریؒ کے کلام کا جزء بن گئے تھے خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی و مکیب فکر میں بیٹ گئے۔ البتہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ مغربی مسلک کے لحاظ سے خفی تھے اور اشعریؒ شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں اور خفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں مگر ان کا یہ اختلاف جزی ہے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ مسائل کی تعداد میں ہے ان میں اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِ الْفَلَسَفَةِ عَنِ الْكِبَرِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاصًّا فِيهَا الْأَسْلَافِيُّونَ حَاوِلُوا الرُّكُودَ عَلَى الْفَلَسَافَةِ

لِيَمَّا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَعَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا لِيَتَمَكَّنُوا مِنْ اِتِّعَالِهَا وَهَلُمَّ جَرَّالِي أَنْ اُكْرَجُوا فِيهِ مُعْظَمَ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ وَخَاصُّوْا إِلَى الرِّيَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْ لَا اِهْتِمَالُهُ عَلَى السَّمَوِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ۔

توجہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیا گیا اور اس کے اندر اہل اسلام آگئے اور انہوں نے فلاسفہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا کہ جس میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی پس انہوں (اہل اسلام) نے بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد (مسائل) کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کرنے پر قادر ہو جائیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے ”طبیعیات“ اور ”الہیات“ کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ”ریاضیات“ میں بھی گھس گئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ کلام، فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر ان (مسائل) کا اشتمال نہ ہوتا اور یہ متاخرین کا کلام ہے۔

قولہ: ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی حقد میں اور متاخرین کی کلاموں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعہ منظرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے۔ فلسفہ کو انہوں نے اپنا یا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کیا اور یہ سلسلہ یعنی فلسفہ کی آمیزش کا جاری رہا یہاں تک ”طبیعیات“ اور ”الہیات“ کا بہت سا حصہ بلکہ ”ریاضیات“ کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کر دیا۔ اگر اس (علم کلام) میں وہ مسائل مذکور نہ ہوتے کہ جو خالصتاً سمعی و نقلی ہیں جیسے قبر، حشر، جنت و دوزخ کے احوال وغیرہ تو پھر متاخرین کے علوم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق نہ رہتا۔ یہی متاخرین کا علم کلام ہے کہ جس میں فلسفہ کی آمیزش تھی بخلاف حقد میں کے علم کلام کے اس میں فلسفہ کی کوئی آمیزش نہ تھی۔

فائدہ: (۱) یونان، روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان بن یافث بن نوح کی جانب منسوب ہے۔

(۲) سب سے پہلے فلسفہ کو یونان سے عربی میں نقل کرنے والا خالد بن یزید بن معاویہؓ ہے۔

(۳) حکمت طبعیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادۃ ہوتی ہیں ذہن اور خارج میں جیسے جسم ہے اور اس کے اندر بہت سے علوم ہیں مثلاً علم السماء، علم الحیوان، علم النفس، علم الطب، علم الفلاحة، علم التعبیر، علم الفراسة، علم احکام النجوم وغیرہ ان کا نام طبعیہ اس لئے ہے کہ ان کا انکشاف اجسام کی طبائع سے ہوتا ہے۔ اور حکمت ریاضیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادۃ ہوں خارج میں نہ کہ ذہن میں جیسے گرہ۔ اب ممکن ہے کہ عقل اس گرہ کی شکل کا تصور کرے لکڑی یا لوہے کے مادہ کی صورت میں جب گرہ خارج میں پایا جائے گا تو یقیناً مادہ کی صورت میں پایا جائے گا۔ اس کے بھی علوم بہت ہیں مثلاً علم الحساب، علم المحيطی، علم التقویم، علم الاسطرلاب، علم الرمل وغیرہ۔

اور حکمِ الہیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ نہ ہوں نہ خارج میں اور نہ ذہن میں جیسے وجود، وجوب، غلبہ، محلول اور اس کے بھی علوم ہیں مثلاً علم وجود الواجب، علم العقول العشرۃ، علم حکمۃ الاشتراق، علم نبوت، علم ولایت، علم الدعوات الخیرہ۔

(۴) سمعیات سے مراد وہ بحثیں ہیں کہ جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث ہے، ملائکہ کی، قبر کی، جنت کی، دوزخ کی، حشر جسمانی کی، بل صراط کی، میزان کی، امامت وغیرہ کی بحثیں ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ لِكَوْنِهِ أَسَاسُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَكِيزُ الْعُلُومِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُومَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَغَايَةِ الْفَوْزِ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِينِهِ الْحُجَجِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَمَا نَقَلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ لِأَنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّينِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْوِيلِ الْيُكُونِ وَالْقَاصِدِ إِلَى الْإِسْلَامِ عَقَائِدَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْخَائِضِ فِيْمَا لَا يُنْقَضُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَايِصِ الْمُتَفَلْسُفِينَ وَالْأَفْكَتِفِ يُنْصَوِّرُ الْمَنْعَ عَمَّا هُوَ أَصْلُ الْوُجُوبَاتِ وَأَسَاسُ الْمَشْرُوعَاتِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ (محققین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا) وہ اشرف العلوم ہے احکام شرعیہ کی بنیاد ہونے کی وجہ سے اور علوم دینیہ کا رکب ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی و دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی جہتیں ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور جو سلف سے اس کے بارے میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کے لئے ہے کہ جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گمے کہ جن کی طرف احتیاجی نہ ہو، ورنہ اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ جو واجبات کی اصل ہے اور احکام مشرورہ کی بنیاد ہے۔

قولہ وبالجملة هو اشرف العلوم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”بالادلة السمعية“ تک ہے اس حصہ میں شارح کلام کی پانچ وجوہ فضیلت بیان فرما رہے ہیں اور دوسرا حصہ ”وما نقل عن السلف“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح ایک سوالِ مقدّر کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا حصہ: (۱) علم کلام کی پہلی وجہ فضیلت یہ ہے کہ یہ (علم کلام) احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے اور احکام کی تعمیل اس وقت ہوگی کہ جب ان احکام شرعیہ کو عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو اور معرفت اللہ اور اس کے رسول کی اسی ”علم کلام“ ہی سے حاصل ہوتی ہے اس لئے یہ تمام علوم سے اشرف علم ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ علم کلام دیگر علوم یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذاتِ باری و صفاتِ باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور معرفت صرف علم کلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

(۳) علم کلام ہی سے اسلامی عقائد معلوم ہوتے ہیں کہ جن کے شرف و فضیلت میں کوئی شبہ نہیں۔

(۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے کہ اسی علم کلام کے ذریعہ دینی و دنیوی سعادتوں سے ہم کنار ہوتا ہے۔

(۵) یہ پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کہ علم کلام میں جن مسائل کا اثبات دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل عقلیہ یعنی کتاب اللہ و سنت رسول سے ہوتی ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: آپ علم کلام کو اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”من طلب الدین بالکلام فقد تذلزل“ کہ جس نے دین کو علم کلام سے حاصل کیا وہ زندگی ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ سب کی پٹائی کی جائے اور اوث پر سوار کر کے شہروں میں گھومایا جائے اور یہ آواز لگائی جائے کہ یہ ایسے لوگوں کی سزا ہے کہ جنہوں نے کتاب و سنت کو چھوڑ دیا ہے اور علم کلام میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دینے کی وصیت کرے تو اس وصیت میں علماء کلام داخل نہ ہوں گے۔

جواب: یہ ہے کہ علماء سلف سے جو علم کلام کے پڑھنے سے ممانعت منقول ہے وہ صرف چار قسم کے اشخاص کے لئے ہے۔ باقیوں کے لئے نہیں ہے، وہ چار اشخاص یہ ہیں (۱) اس شخص کے لئے کہ جو دین میں متعصب ہو، حق ظاہر ہونے کے بعد بھی اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کند ذہن شخص کے لئے جو مسئلہ کی کنہ (حقیقت) تک پہنچنے سے قاصر ہو کہ یقین حاصل کرنے کی بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جائے۔

(۳) اس شخص کے لئے کہ جس کا مقصد کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات ڈال کر ان کے عقائد کو بگاڑنا ہے۔

(۴) اس شخص کے لئے کہ جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھمبے کہ جن کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْأَسْوَءِ لَا بُدَّ مِنْ جُودِ الْمُحْكَمَاتِ عَلَى وَجْهِ الصَّلَاحِ وَكَوْنِهِمْ وَصَفَاتِهِ
وَالْعَالِيَهُ ثُمَّ الْأَنْفَالُ مِنْهَا إِلَى سَلَوِ السَّمْعَاتِ نَسَبُ تَصْدِيرِ الْكِتَابِ بِالنَّبِيِّ عَلَى وَجْهِ مَا يُشَاهَدُ مِنْ
الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ وَكَحَقِّقِ الْوَلَمِ بِهَا لِيَتَوَصَّلَ بِبَلَدِكَ إِلَى مَقَرِّهِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَمْرُ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر جب علم کلام کی بنیاد صحابہ کے وجود سے صانع کے وجود پر اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان (مسائل) سے (دیگر) تمام مسائل عقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کہ کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر کہ جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے یعنی اعیان اور اعراض کا۔ اور

ان دونوں کے علم کے تحقق ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے تو ماتن نے فرمایا۔

قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام الخ اس عبارت میں شارح علامہ مختار زائی ایک اعتراضی مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: علم کلام میں مقصود بالذات جو مسائل ہیں وہ توحید صانع، وجود صانع، صفات وغیرہ ہیں تو پھر ماتن نے اپنی کتاب ”العقائد النسفية“ کا آغاز مسائل مقصودہ کو چھوڑ کر غیر مقصود چیزوں سے کیوں کیا اور فرمایا ”قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ“ یہ تو خروج عن البحث ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ علم کلام میں مسائل مقصودہ توحید باری و صفات باری وغیرہ کی مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اور وہ موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں خواہ وہ اعیان یا اعراض کے قبیل سے ہوں، تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو جائے کہ جو علم کلام کا مقصود بالذات ہیں۔ اس کے بعد مسائل معنی یعنی منکر و کثیر کا سوال، عذاب قبر، پل صراط، میزان، عمل، جنت و دوزخ وغیرہ کے احوال بیان کئے جائیں گے کیونکہ مذکورہ چیزوں کے احوال کا علم، رسول سے سننے پر موقوف ہے اور رسول کا رسول ہونا دلیل رسالت یعنی معجزہ کے ظہور پر موقوف ہے اور معجزہ کا صدور باری تعالیٰ کی صفات افعال میں سے ہے تو جب تک ذات باری تعالیٰ کے وجود کا ثبوت اور صفات باری تعالیٰ کا ثبوت نہ ہوگا اس وقت تک مسائل سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعُقَايِدِ وَالْأَذْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِإِغْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلَى ذَلِكَ وَتَقَابُلُهُ الْبَاطِلَ وَأَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْأَقْوَالِ خَاصَّةً وَتَقَابُلُهُ الْكُذْبُ وَقَدْ يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا بَأَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنَى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنَى حَقِّقَتِهِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ لِإِيَّاهُ۔

ترجمہ: اہل حق نے کہا اور (حق) وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو وہ (حق) اقوال اور عقائد اور ادیان اور مذاہب پر بلا جاتا ہے ان (چاروں) کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس (حق) پر اور اس حق کا مقابل باطل ہے۔ اور بہر حال صدق وہ مشہور ہو گیا اقوال کے اندر مختص ہو کر۔ اور اس صدق کا مقابل کذب ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا

معنی اس کا واقع کے مطابق ہوتا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

قولہ قال اهل الحق وهو الحكم المطابق الخ مانت فرماتے ہیں کہ اہل حق نے کہا، اہل حق سے اہل السنۃ و الجماعت مراد ہیں۔ اس کی وجہ تیس یہ ہے کہ چونکہ اہل السنۃ و الجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل السنۃ و الجماعت کو اہل حق کہا گیا ہے۔

”وہو الحكم المطابق الخ“ سے شارح تین چیزیں بیان فرما رہے ہیں (۱) حق کا معنی اور اس کا تقابل (۲) حق اور صدق کا محل استعمال اور صدق کا مقابل (۳) حق اور صدق کے درمیان فرق۔ پہلی چیز ”یطلق“ تک دوسری چیز ”یطلق“ سے ”وقد یفرق“ تک اور تیسری چیز ”وقد یفرق“ سے آخر تک۔

(۱) شارح فرماتے ہیں کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور حکم ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت ثبوتی یا سلبی کا نام ہے اگر نسبت ثبوتی یا سلبی واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ جیسے مثلاً ”اللہ واحد“ کہنا حق ہے، اس لئے کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کی طرف وحدت کی نسبت (ثبوتی) کرنا سہر واقعی ہے۔ یعنی واقع کے مطابق ہے تو ہمارا ”اللہ واحد“ کہنا حق ہوگا اور اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا واقع کے خلاف ہوگا، تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرتے ہوئے یوں کہنا ”الالهة ثلاثة“ تو یہ باطل ہوگا اس لئے کہ یہ تثلیث کا ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہوتا ہے لہذا ”الالهة ثلاثة“ کہنا باطل ہوگا۔

(۲) دوسری چیز۔ شارح فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق ”اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب“ ان چاروں پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اقوال حقہ، عقائد حقہ، ادیان حقہ، مذاہب حقہ، نیز جب حق کا معنی ”الحکم المطابق للواقع“ ہے تو یہ چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب) حق کا معنی غیر موضوع نہ ہوئے اور لفظ کا اطلاق معنی غیر موضوع نہ پر مجاز آتا ہے تو لہذا حق کا اطلاق مذکورہ چاروں پر مجازی طور پر ہوگا اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے تو شارح نے اپنے قول ”اشتمالها على ذلك“ سے بتلادیا کہ علاقہ مجاز ”اشتمال“ ہے کہ یہ چاروں اس حق کے معنی موضوع نہ (الحکم المطابق للواقع) پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لہذا ”اللہ واحد“ اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور وحدت کی اسناد اللہ کی طرف ایک ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق ہے۔

شارح نے صدق کا معنی بیان نہیں کیا صرف اس کا محل استعمال بیان کیا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے حق عام ہے اس کا اطلاق چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب) پر ہوتا ہے اور صدق خاص ہے اس کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”اقوال صادقہ“ اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

(۳) تیسری چیز حق اور صدق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق کے اندر واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے کیا جاتا ہے۔ شارحؒ نے قد تعلیلیہ مفارح پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ فرق دونوں کے درمیان کم ہی استعمال کیا جاتا ہے، بلکہ عموماً حق و صدق ایک ہی معنی کے لئے یعنی ”الحکم المطابق للواقع“ کے لئے استعمال ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ قضیہ کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع، حکم کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم، واقع کے مطابق ہے تو صدق ہے۔

حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَ مَا هِيَ، مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ بِخِلَافٍ وَمِثْلُ الضَّالِّحِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بِلَوْحِهِ لِأَنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ۔

ترجمہ: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ چیز، چیز بنے۔ جیسے ”حیوان ناطق“ انسان کے لئے۔ بخلاف ضالح اور کاتب جیسی چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ یہ (حکم، کتابت) عوارض میں سے ہیں۔

قوله حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء الخ مانت فرما رہے ہیں کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یہ متکلمین کا قول ہے یعنی بدایہً عقل یہ حکم کرتی ہے کہ ہر موجود شئی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں جیسے انسان، درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں محض خیال اور وہم نہیں ہے۔

اب شارحؒ متن کے ہر لفظ کی تشریح کرتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے (جس کا ذکر اگلی عبارت میں آ رہا ہے) تو شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شئی کی حقیقت اور ماہیت وہی ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہی شئی بنے جیسے آٹا، پانی اور آگ سے مل کر روٹی بنی ہے تو مذکورہ تینوں (آٹا، پانی، آگ) چیزیں روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں یعنی روٹی کی ذاتیات ہیں۔ ذاتیات وہ کہلاتی ہیں کہ جس کے بغیر بھی کا وجود نہ ہو سکے تو مذکورہ تینوں کے بغیر روٹی کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح انسان (شئی) کی حقیقت و ماہیت حیوان و ناطق ہوتا ہے یہ انسان کی ذاتیات ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن نہیں بخلاف ضالح و کاتب وغیرہ کے کہ یہ انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں بلکہ خارج ہیں اور انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن ہے۔

فائدہ: (ترکیب) حقیقت مضاف، ”الشی“ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ، واو حرف عطف ماہیت مضافہ ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف، معطوف اپنے معطوف علیہ سے مل کر مبتدا، ”ما“ ام موصولہ، ”ب“ حرف جار، ضمیر کہ جس کا مرجع ”ما“ ہے مجرور، جار اپنے مجرور سے مل کر متعلق ہوا ”یکون“

فصل ناقص محذوف کے، ”الشیء“، فصل ناقص کا اسم، ہو ضمیر مرفوع اول برائے فصل اور دوسری منصوب جس کا مرجع ”الشیء“ ہے خبر ”یکون“ کی، ”یکون“، فصل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ تقدیر عبارت ہوگی ”حقیقۃ الشیء و ماہیتہ ما یکون بہ الشیء ذلک الشیء“۔

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ بِإِغْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةً وَبِإِغْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هُوِيَّةً وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ مَاہِیَّةً۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرقی اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ”ما بہ الشیء ہو ہو“ اپنے تحقق کے اعتبار سے ”حقیقت“ ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ”ہوئیہ“ ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ”ماہیت“ ہے۔

قولہ وقد یقال ان ما بہ الشیء ہو ہو الخ اس عبارت میں شارح حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرقی اعتباری ذکر فرما رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے جس طرح ایک شیء نفس الامر (خارج) میں شیء واحد ہوتی ہے مگر اس میں مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں اس کے اعتبار سے نام متعدد ہوتے ہیں مثلاً خالد ایک شخص ہے جو کتابت بھی کرتا ہے اور کپڑے بھی سینا ہے تو اول حیثیت کے اعتبار سے اس کو ”کاتب“ اور ثانی حیثیت کے اعتبار سے اس کو ”خیاط“ کہا جاتا ہے اور دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے، تو دیکھئے خارج میں شیء واحد ہے مگر مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کا نام متعدد ہے۔ لیکن اسی طرح حقیقت انسان (حیوان ناطق) جو خارج میں موجود ہے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں ”متحقق“، بمعنی موجود ہے اس حیثیت کے اعتبار سے تو اس کو حقیقت کہیں گے اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ وہ خارج میں ”مُتَّصِفٌ بِشَخْصٍ“ ہے کہ وہ زید ہے یا خالد وغیرہ ہے۔ اور وہ اس کے قابل ہے کہ اس کو ”ہو“ ضمیر کا مرجع بنایا جائے کیونکہ معین و متَّصِفٌ چیز کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے تو اس دوسری حیثیت (مُتَّصِفٌ بِشَخْصٍ) کے اعتبار سے اس کو ”ہوئیہ“ کہتے ہیں اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کو ”ماہیت“ کہتے ہیں جیسے ماہیت غشاء۔

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ وَالْمَبْنُوتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُودُ وَالْكُونُ الْفَاعِلُ مُتَرَادِفَةً مَعْنَاهَا بِلَا يَهْمُ التَّصَوُّرُ۔

ترجمہ: اور شیء ہم (اشاعرہ) کے نزدیک وہ موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں کہ جن کا معنی بدیہی التصور ہے۔

قولہ والشیء عندنا هو الموجود الخ شارح یہاں سے شیء کی تعریف ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق (اشاعرہ) کے نزدیک شیء درحقیقت موجود چیز کا نام ہے، معدوم چیز ہیضہ شیء نہیں ہے اگر کہیں معدوم چیز پر لفظ شیء کا

اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوا ہے نہ کہ حقیقہ۔ معدوم چیز پر لفظ شی کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا“ کہ میں نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ پیدا کئے جانے سے پہلے تو شی نہ تھا۔ تو ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے معدوم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی ہے، تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے بلکہ موجود کا نام شی ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق معدوم اور موجود دونوں پر حقیقہ ہوتا ہے، ان کے ہاں شی کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو، حقیقہ وہی شی ہے۔ مگر فرمانِ باری تعالیٰ ”وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا“ سے اہل حق (اہل سنت والجماعت) کی تائید ہوتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ چاروں الفاظ (ثبوت، تحقق، وجود اور کون) مترادف ہیں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں اور ان کا معنی بدیہی ہے جس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُونُ لَعَوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةً فَلْنَأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ وَنُسَوِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُورٌ مُوجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُودِ مُوجُودٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول ”الامور ثابتہ“ کے مثل، تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کے جس کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان اور زمین یہ (سب) ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”واجب الوجود موجود“۔

قوله فَإِنْ قِيلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ الْخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: جب حقیقت تحقق کے معنی میں ہے اور تحقق، ثبوت، وجود، کون، یہ سب الفاظ مترادف ہیں اور بقول آپ کے یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنی ”ثابتات“ ہوا اور لفظ ”اشیاء“ بمعنی موجودات کے ہے اور موجود کا لفظ ثبوت کے مرادف ہے تو ”اشیاء“ بھی بمعنی ”ثابتات“ ہوا تو اب ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء“ ”الثابتات“ کے معنی میں ہوا۔ اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا کہ ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ یہ ہمارے قول ”الثابتات ثابتہ“ کے درجہ میں ہوا اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے مگر یہاں ایسا نہیں۔ لہذا ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ بھی لغو اور غیر مفید کلام ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ کے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ہے وہ اس طرح کہ

موضوع (حقائق الاشیاء) ”بحسب الاعتقاد“ اور محمول (ثابتہ) ”بحسب نفس الامر“ مراد ہے تو مغایرت پائی گئی کیونکہ جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق الاشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں یعنی انسان، گھوڑا، آسمان اور زمین وہ خیالات اور اوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں لہذا اب مائن کے قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ کی تقدیر عبارت یوں ہوگی ”الثابتات فی اعتقادنا، (موضوع) ثابتہ فی نفس الامر“ (محمول) کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں موجود ہیں، تو موضوع و محمول کے درمیان مغایرت معنی کے اعتبار سے پائی گئی لہذا مائن کا قول مفید کلام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مائن کا قول ایسے ہے کہ جیسے ”واجب الوجود موجود“ کا قول ہے کہ جس میں موضوع و محمول دونوں بظاہر متحد ہیں مگر مفید کلام محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع (واجب الوجود) ”بحسب الاعتقاد“ اور محمول (موجود) ”بحسب نفس الامر“ مراد ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی ”الموجود الذی نعتقدہ واجب الوجود“ (موضوع) ”موجود فی نفس الامر“ (محمول) کہ جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں بھی موجود ہے تو دونوں (موضوع و محمول) میں مغایرت پائی گئی لہذا کلام مفید بنا۔

وَلِهَذَا كَلَامٌ مُّفِيدٌ رَّبَّمَا مِثْلُ مَا نَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِي شِعْرِي عَلَى مَا لَا يَخْفَى۔

ترجمہ: اور یہ (مائن کا کلام) کلام مفید ہے بہت کم محتاج ہے بیان کی طرف اور تمہارے قول ”الثابت ثابت“ کے مثل نہیں ہے اور نہ ہی (شاعر کے) قول ”انا ابو النجم و شعری شعری“ کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے) جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

قوله و هذا کلام مفید ربما الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مائن کا قول (حقائق الاشیاء ثابتہ) مفید کلام ہے لہذا ہمیں یہ بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اس کا موضوع کو ”بحسب الاعتقاد“ اعتبار کرنا عرف و لغت میں شائع و ذائع ہے البتہ کند ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ اور تمہارے قول ”الثابت ثابت“ کی طرح مائن کا قول نہیں ہے کیونکہ تمہارے قول میں قائل نے موضوع و محمول دونوں میں ”بحسب نفس الامر“ مراد لیا ہے اس لئے یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی ”الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر“ (موضوع) اور محمول میں مغایرت نہیں پائی گئی۔

اور شارح فرماتے ہیں کہ مائن کا قول نہ ہی ”انا ابو النجم و شعری شعری“ کی مثل ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے اگرچہ لغو محض نہیں ہے کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ ”شعری شعری“ کا معنی ہے ”شعری“ یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں میرے اوپر کثرت شعری یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں میرے اوپر

بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ اشعار کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی۔ پورا شعر جس میں ”ابو النجم شاعر“ نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے:

لِلّٰهِ دَرِيٌّ مَا أَحْسَنَ صَدْرِيْ۔ تَنَامُ عَيْنِيْ وَ فُؤَادِيْ يَسْرِيْ
مَعَ الْعَفَارِيْثِ بِأَرْضِ قَفْرِ۔ اَنَا اَبُو النُّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ

یعنی اللہ ہی کے لئے ہے میری بھلائی (کہ اللہ ہی مجھ کو اس کی جزا دے گا) کہ میرا سینہ کتنا حساس اور مدرک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابو النجم ہوں اور میرے شراب بھی ایسے ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وَكَحَقِّقُ ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ لَهُ، اِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُونُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُّفِيدًا بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ اِلْعْتِبَارَاتِ دُونَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ، جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيدًا، وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ، حَيَوَانٌ نَّاطِقٌ كَانَ ذَلِكَ لَفْظًا۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شے کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے (اور) بعض اعتبارات سے نہیں جیسے انسان، جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لفظ ہوگا۔

قولہ و تحقیق ذلك ان الشئ الخ یہاں سے شارح سابقہ جواب کو دوسرے الفاظ میں پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شے کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص بیٹا بھی ہے اور باپ، دادا، شوہر، استاد، شاگرد بھی، یہ مختلف اعتبارات ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں اگر ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔ ایسے ہی انسان ہے کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اب اگر جسم کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ”حیوانیت“ کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام مفید ہوگا ایسی صورت میں ”الانسان حیوان“ کہنا ”هذا الجسم حیوان“ کے درجہ میں ہوگا اور اگر حیوان کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ”حیوانیت“ کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا ایسی صورت میں ”الانسان حیوان“ کہنا ”هذا الحيوان حیوان“ کے درجہ میں ہوگا جو کہ لغو ہے۔ لیکن اسی طرح ماتن کے قول ”حقائق الاشياء ثابتة“ کی دو حیثیتیں ہیں اور دو مختلف اعتبارات ہیں ایک تو یہ ہے کہ حقائق الاشياء (کہ اشیاء کی حقیقتیں) موجود اور ثابت ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ایسی صورت میں ”حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ“ ”الثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ“ کے درجہ میں ہوگا اور یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے، اعتراض بھی اسی حیثیت و اعتبار سے کیا گیا تھا۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ حقائق الاشياء (اشیاء کی حقیقتیں) معلوم ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا تو ایسی صورت میں ”حَقَائِقُ

الاشیاء ثابتہ، ”المعلوماث ثابتہ“ کے معنی درجہ میں ہوگا اور یہ مفید کلام ہے، جواب اس دوسری حیثیت و اعتبار سے دیا گیا تھا لہذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا کہ ماتن کا کلام (حقائق الاشیاء ثابتہ) غیر مفید ہے۔

وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرِهَا وَالتَّصَدُّقِ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال (امکان و حدوث وغیرہ) کی تصدیق (علم) متحقق ہے۔

قوله والعلم بها ای بالحقائق الخ ماتن یہاں سے فرقہ سوفسطائیہ (جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے) پر در کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو کسی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر (خارج) میں ہے محض وہی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان و حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے محض وہی اور خیالی نہیں۔ مثلاً جس طرح آسمان و زمین وغیرہ وہی چیزیں نہیں بلکہ واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْخَوَاطِبُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ وَكَذَا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْلَمَ بِثُبُوتِهَا۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ (العلم بھلے) مراد العلم بثبوتهلے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم (کسی انسان کو) نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں اس بات کے کہ حقائق میں سے کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے۔

قوله وقيل المراد بثبوتهل القطع الخ بعض حضرات نے ماتن کی عبارت ”العلم بها“ میں ضمیر مجرد و کا مرجع جو کہ ”الحقائق“ ہے اس میں الف لام استغراق کا قرار دے کر اس پر اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ شارح نے اس جواب کو رد کر کے دوسرا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض شارح نے کہا ہے کہ ”العلم بها“ میں ضمیر مجرد و کا مرجع جو کہ ”الحقائق“ ہے اس میں الف لام استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی درست نہیں بنتا، کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم کسی بندے کو نہیں ہے، لہذا یہاں مضاف لفظ ”ثبوت“ مقدر ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی ”العلم بثبوتهل“ کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے۔ مگر شارح نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ مضاف لفظ ثبوت کو مقدر ماننے کی کوئی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ ”الحقائق“ میں الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ جنس کا ہے

(جس کی وجہ سے اب اعتراض بھی وارد نہ ہوگا) اور باتن کے قول کی تقدیر عبارت یوں نکلے گی ”العلم بجنس الحقائق“ کیونکہ اس سے مقصود ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا تو ان کا یہ قول ”لا ثبوت لشی من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقۃ ولا بعدم ثبوتها“ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے ایجاب جزئی یعنی موجبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ چنانچہ باتن کے قول ”العلم بہا“ سے مراد ”العلم بجنس الحقائق“ ہے جو موجبہ جزئیہ ہے کہ انسان کو جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے۔

خِلَافًا لِلْسُوفِسْطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمْ الْعُنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوتَهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادِ حَتَّىٰ إِنْ اِعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضًا لَعَرَضٍ أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمْ الْعُنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَهُ وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌّ فِيهِ أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمْ اللَّادِقَرِيَّةُ۔

ترجمہ: بخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب ذہنی چیزیں اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ لوگ عنادیہ (کہلاتے) ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے۔ یا عرض کے (ہونے کا اعتقاد کر لیں) تو وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا تو وہ حادث ہے اور یہ عنندیہ (کہلاتے) ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اس بات میں بھی کہ ان کو شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے چلے جائیں اور یہ لوگ لادیریہ (کہلاتے) ہیں۔

قولہ خِلَافًا لِلْسُوفِسْطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ الخ باتن فرماتے ہیں کہ فرقہ سوفسطائیہ حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں گویا کہ باتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتۃ الخ“ سوفسطائیہ جماعت پر رد ہے۔ شارح اس عبارت میں سوفسطائیہ کے تین گروہوں کا حقائق الاشیاء کے بارے میں عقیدہ فاسدہ بیان کر رہے ہیں۔ وہ تین گروہ یہ ہیں (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لادیریہ۔

(۱) عنادیہ گروہ الاشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں یہ سب کچھ ادہام اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شئی کا ثبوت اور وجود نہیں ہے ان کو ”عنادیہ“ یا تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں کیونکہ عناد کا معنی ناحق جھگڑنے کے ہے یا اس وجہ سے کہ ”عناد“ عِنْدَ عَنْ الطریق سے مأخوذ ہے جس کا معنی ہے راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہتے ہیں۔

(۲) عندیہ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامر کی منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات و اعتقاد کے تابع ہے جس کو ہم نے جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے اسی طرح اگر اسی چیز کے عرض ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے اے اگر ایک چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے تو وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے اور فریق مقابل کے نزدیک وہ باطل ہے۔ اس گروہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں یہ عندیہ کی جانب منسوب ہے جس کا معنی اعتقاد کے ہیں تو چونکہ یہ اشیاء کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے ان کو ”عندیہ“ کہا گیا ہے۔

(۳) لادیدیہ۔ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و یقین کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر آپ ان سے سوال کریں کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو کہتے ہیں لا ادری مجھے علم نہیں اور اگر آپ کہیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں تو پھر بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے بلکہ ان کو اپنے شک سے بچنے میں بھی شک ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا تمہیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں ہے تو کہتے ہیں ”لا ادری“ کہ مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔ ان کو لادیدیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لا ادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا۔ لہذا مانن کے قول ”حقائق الاشياء“ سے عنادیہ کی تردید ہوگئی اور ”ثابتہ“ سے عندیہ کی تردید ہوگئی اور ”العلم بها متحقق“ سے (ثبوت اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے) لادیدیہ کی تردید ہوگئی۔

وَلَمَّا تَحَقُّقًا اَنَا نَجُزُومُ بِالضَّرُورَةِ بِثُبُوتِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيْنِ وَبِغُيُوبِهَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْوَأَمَّا أَنَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْسُ الْأَشْيَاءِ لَقَدْ بُكِّتَ وَكَانَ تَحَقُّقٌ فَالْنَفْسُ حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ لِكُونِهِ نَوْحًا مِنَ الْحُكْمِ لَقَدْ بُكِّتَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْأَطْلَاقِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَكْتُمُ عَلَى الْعَوَادِيَةِ۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل حقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض (اشیاء) کا دلیل کے ذریعہ۔ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی تحقیق نہ ہو تو پھر (ہمارا مدعی) ثابت ہو گیا اور اگر نفی تحقیق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے حقائق میں سے کیونکہ وہ (نفی) حکم کی ایک قسم ہے تو حقائق میں سے ایک فی ثبوت ہوگئی۔ تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ (دلیل) صرف عنادیہ کے خلاف تام ہوگئی۔

قوله ولما تحقّقاً انا نجزوم بالضرورة الخ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگرچہ فریق مقابل کے ہاں سچے نہ ہوں اور وہ انہیں تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو اور مقصود اس دلیل سے حق کا اظہار ہوتا ہے فریق مقابل کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا

کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک درست نہیں ہیں۔

دلیل الٹرائی یہ ہے کہ وہ ایسے مقدمات سے مرکب ہو کہ جو فریق مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود مقدمات تسلیم نہ ہوں اور اس دلیل سے فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت سنئے۔

شارحؒ نے ثبوت اشیاء پر دلیل تحقیقی اور دلیل الٹرائی دونوں پیش کی ہیں:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت اور وجود کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں جیسے ہم مثلاً زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے۔ اور بعض اشیاء کے وجود کو ہم دلیل سے مانتے اور یقین کرتے ہیں جیسے مثلاً ہم نے باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانا اور یقین کیا۔ دلیل الٹرائی یہ ہے کہ ہم وسطیاتیہ سے پوچھتے ہیں کہ آیا اشیاء کی نفی (جس کے تم قائل ہو) تحقق ہے یا نہیں اگر تحقق نہیں تو پھر ہمارا مدعی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ یہ نفی کی نفی ہوئی جو یقین اثبات ہے۔ لہذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا اور اگر (نفی) تحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاب اور نفی۔ تو نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم ایک کیفیت نفسانیہ کا نام ہے اور کیف ایک عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگی جو موجبہ جزئیہ ہے تو سلب کلی کی طریقہ پر علی الاطلاق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا کیونکہ سلب کلی، ایجاب جزئی سے باطل ہو جاتا ہے۔

”ولا يخفى انه انما يعتمد على العنادية“ سے شارحؒ یہ فرما رہے ہیں کہ جو دلیل الٹرائی پیش کی گئی ہے یہ فقط عناد یہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لہذا ردیہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ اثبات اور نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ کے خلاف بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائق اشیاء کے مکر نہیں ہیں بلکہ اس کو وہ مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و اعتقاد کے تابع مانتے ہیں۔ تو جو نفس ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل (الٹرائی) چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قَالُوا الصُّرُورُ بَاطِلٌ مِنْهَا حَيِّثُهَا وَالْحَسُّ قَدْ يَغْلُظُ كَثِيرًا كَمَا لَا حَوْلَ يَرَى الْوَاحِدُ النِّينِ وَالصَّفَرُ أَوْ يَ قَدْ يَجِدُ الْخُلُوعَ مَرًّا وَمِنْهَا بَدِيهِاتٌ وَقَدْ تَفَعَّ فِيهَا إِخْتِلَافَاتٌ وَتَعَرَّضَ بِهَا شُبُهَةٌ يُفْتَقِرُ لَهَا حَلُّهَا إِلَى أَنْظَارٍ دَقِيقَةٍ وَالنَّظَرُ بَاطِلٌ فَرُوعُ الصُّرُورُ بَاطِلٌ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهَذَا كَثُرَ فِيهَا إِخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: (وسطیاتیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بیہنگا آدمی

ایک کو دود دیکھتا ہے اور صفراوی شخص چیز کو کڑوی پاتا ہے اور ان (ضروریات) میں سے کچھ بدیہات ہیں حالانکہ ان میں کبھی بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں کہ جن کو صل کرنے کے لئے نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور نظریات، ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

قوله قالوا الضروریات منها حسیات الخ اس عبارت میں شارح سوسفطائیہ کے گروہ لا اھریہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ اور آنے والی عبارت میں اس کی تردید کریں گے۔

دلیل: علم کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری (۲) نظری۔ نظری وہ علم ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے ”العالم حادث“ اور ضروری وہ علم ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر عاقل کو حاصل ہو سکے۔ پھر جمہور کے نزدیک ضروری کی سات اقسام ہیں۔ بدیہیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدیثیات اور تنازرات۔ ان سب میں اقویٰ حسیات اور بدیہیات ہیں۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النَّارُ حَارَّةٌ اور بدیہیات (اولیات) وہ ہیں کہ جن پر تصور طریقین کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے ”الکل اعظم من الجزء“ کہ کل مجزؤ سے بڑا ہوتا ہے۔ تو سوسفطائیہ میں سے لا اھریہ یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم (یقین) حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس، کلیات کا ادراک نہیں کرتے ان کا ادراک عقل کرتی ہے اور ضروریات کا ادراک حواس کرتے ہیں جبکہ حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً بھیجا آدی ایک کو دود دیکھتا ہے اور صفراوی آدی میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور حواسہ بصر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے جیسے انکور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے بڑا دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے جیسے فضاء میں اڑنے والا جہاز اپنے واقعی حجم سے چھوٹا دکھائی دیتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے جیسے دو پہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیتا ہے اور کشتی میں سوار کو کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے اور بارش کے قطرے تاریکی مانند دکھائی دیتے ہیں۔ نیز موٹریا فرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور کبھی بجلی کے متحرک دکھائی دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ تو حواس کے اس قدر غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم (یقین) حاصل ہو سکتا ہے۔

اسی طرح ضروریات میں کچھ بدیہیات ہیں کہ جن میں کثرت اختلاف واقع ہے جس کی بناء پر ان کے ثبوت پر اھتمام نہیں کیا جاسکتا، مثلاً معتزلہ اس تفسیر کے بدیہی ہونے کے مدعی ہے ”الْاِنْسَانُ خَالِقٌ لَا فَعَالٍہٗ بَکَاہُ“ کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اور فرقہ مشبہ کہتا ہے ”کُلُّ مُوجُوْدٍ فَعُوْلُوْہٖ مِمَّا مُمْکِنٌ وَجَعُوْہٗ بِالْہِکَاہُ“ کہ ہر موجود کا مکان اور جہت میں ہونا ضروری ہے جبکہ اشاعرہ ان کا انکار کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات و اعتراضات پیش

آ جاتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کے لئے بڑی دقیق نظر سے کام لینا پڑتا ہے حالانکہ بدیہیات میں نظر و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب یہ صورت ہے تو یقیناً حیات اور بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جائے گا، تو جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہیں (کہ ضروریات ہی کو ترتیب دے کر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے) اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہوگا لہذا احاطہ فی اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہ رہا اس لئے ہم نے ان کا انکار کر دیا۔ اور نظریات میں اختلاف کثیرہ کا پیدا ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو ”قدیم“ کہتا ہے جبکہ دوسرا اس کو ”حادث“ کہتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ نظریات موصول الی العلم نہیں ہیں ورنہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔

قُلْنَا غُلَطُّ الْحَسِّ فِي الْبَعْضِ لِأَسْبَابٍ جَزْئِيَّةٍ لَا يُنَالِي الْجَزْمُ بِالْبَعْضِ بِإِنْفَاءِ أَسْبَابِ الْغُلَطِّ وَالْإِخْتِلَافَاتِ فِي الْبُذَيَّيْ لِعَدَمِ الْإِلْفِ أَوْ الْخُفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَالِي الْبَدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْإِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْأَنْظَارِ لَا تُنَالِي حَقِيقَةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ جس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ (خاص) کی وجہ سے غلطی کے اسباب کے متنبی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے سلسلہ میں یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور اُس نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بادہت کے منافی نہیں ہیں اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے۔

قَوْلُهُ قُلْنَا غُلَطُّ الْحَسِّ فِي الْبَعْضِ الْخِ يَهَا مِنْ شَارَحٍ أَوَّلًا حَيَاتِ كَثُوتِ پَرَا لَادِرِيہِ كِ دِلِيلِ وَاعْتِرَاضِ كَا جَوَابِ دِيَتِہِ۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کے اندر وہ غلطی کرنے کا سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی آدمی کو مٹھی چیز جو کڑوی محسوس ہوتی ہے اس کا سبب اس کا صفراوی ہونا ہے تو جو شخص صفراوی نہ ہوگا تو اس کا حاسہ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ اسی طرح بھیگا آدمی ایک چیز کو دودھ دیکھتا ہے تو بھیگے پن (خاص سبب) کی وجہ سے ایک چیز کو دودھ دیکھتا ہے تو جو شخص صحیح و سالم ہوگا بھیگنا نہ ہوگا تو اس کا حاسہ بصر غلطی نہ کرے گا اس کو ایک ہی چیز نظر آئے گی۔

اسی طرح جوثرین میں سوار ہو اس کو بچکی کے کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں اس کا سبب ثرین کی تیز رفتاری ہے تو جو شخص ثرین میں سوار نہ ہو تو اس کو بچکی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی نہ دیں گے اسی طرح علیٰ ہذا القیاس دیگر چیزوں میں حاسہ بصر کا غلطی کرنا خاص اسباب کی وجہ سے ہے جو دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ بدیہی ہوتا ہے نفس الامر

میں، مگر ایک شخص پر اس کے موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اس کو موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور معلوم ہو جائے تو کبھی اختلاف نہ کرے۔ مثلاً ”واجب الوجود لیس بعرض“ ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص اس سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) عرض نہیں ہے اگر اس کو اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول (عرض) کا صحیح تصور کرایا جائے اور اس کو بتا دیا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو کہ جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہو۔ تو وہ بلا تاخیر یہ کہے گا کہ ”واجب الوجود لیس بعرض“ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔

اسی طرح ایک قضیہ بدیہیہ سے اختلاف اس سے اُنسیت نہ ہونے کی بناء پر بھی ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل (اگرچہ بدیہی ہوں) مانوس نہیں ہوتے جس کی بناء پر وہ ان مسائل سے اختلاف کرتا ہے اگر وہی شخص اس مذہب کو خود اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل سے پہلے اختلاف تھا اب ان سے اُنسیت ہونے کی بناء پر اختلاف نہیں کرے گا۔ بہر حال قضیہ بدیہیہ کے موضوع و محمول کے صحیح تصور مخفی ہونے کی وجہ سے یا قضیہ بدیہیہ سے اُنسیت نہ ہونے کے سبب تقاضا میں اختلاف ان قضایا کی بداهت کے منافی نہیں ہے۔

اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر جو اعتراض وارد ہوا ہے، شارح اس کا جواب ”و کثرت الاختلاف لفساد الانظار الخ“ سے دے رہے ہیں کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ تو اہل نظر کی رعایت نہیں کر پاتا، اس لئے غلطی کرتا ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہوتا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نظری کو بطریق اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمُنَظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوصًا مَعَ الْأَدَارِيَّةِ لِأَنَّهُمْ لَا يَتَعَوَّرُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ بِهِ مَجْهُولٌ بَلِ الطَّرِيقُ تَعَوُّدُهُمْ بِالنَّارِ لِيَتَعَوَّرُوا أَوْ يَحْتَرِقُوا۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لادریہ کے ساتھ، اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ (مناظرہ کا) طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جمل جائیں۔

قوله و الحق انه لا طريق الى المناظرة الخ شارح فرماتے ہیں کہ بچی بات تو یہی ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور پر لادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ

اعتراف کرتا ہے ان کو ترتیب دے کر مجہول بات کو معلوم کیا جائے جو اس کو اس سے پہلے معلوم نہ تھیں یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا۔ اور لا ادویہ کو کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول چیز کو ثابت کیا جائے بلکہ جس چیز کے بارے میں بھی سوال کریں گے تو وہ لا ادوی کہیں گے، اس لئے ان سے مناظرہ کی یہی صورت ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تو اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو تکلیف والہم کا اعتراف کریں گے تو اس وقت ہمارا دعویٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ تکلیف والہم بھی ایک حقیقت ہے۔ لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا۔ ورنہ آگ میں پڑا رہنے دیا جائے گا یہاں تک کہ جل جائیں اور ختم ہو جائیں۔ یہاں شرار نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلا تا تو ممنوع ہے۔ تو شرار نے ایسی بات کیوں فرمائی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر وہ سب تکلفات ہیں۔ شرار کی مراد صرف یہ ہے کہ جواز اور عدم جواز سے قطع نظر کرتے ہوئے سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہی طریقہ ہے جو اد پر مذکور ہے۔

وَسَوْفَسَطًا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزْخَرَفِ لِانَّ سَوْفًا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَاسْطًا مَعْنَاهُ الْمُزْخَرَفُ وَالْفَلْطُ وَمِنْهُ اشْتَقَّتِ السَّفْسُطَةُ كَمَا اشْتَقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فِيلَا سَوْفٍ اَيُّ مُوجِبِ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ: اور سوفسطا طمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفاس کا معنی علم و حکمت کے ہے اور ”اسطا“ کا معنی مزین اور غلط کے ہیں اور اسی سے سفسطاشتن ہے جیسے ”فلسفہ“ فیلاسوف سے مشتق ہے جس کا معنی مُوجِبُ الْحِكْمَةِ کے ہیں۔

قولہ و سوفسطا اسم للحكمة الخ یہاں سے شرار سوفسطائیہ کا اخذ اشتقاق بیان کر رہے ہیں۔ سوفسطاسین کے ضد اور قاء کے فتح کے ساتھ، یونانی لفظ ہے معنی ایسی حکمت کہ جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا ہو لیکن پھر اس کا استعمال تزئین باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے۔ دراصل یہ دو لفظوں سے مرکب ہے ایک سوف اور دوسرا اسطا۔ سوف کا معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کا معنی مزین اور غلط کے ہیں لہذا دونوں کو ملا کر سوفسطا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اہل عرب نے اس سے رباعی کا مصدر ”سفسطہ“ کو مشتق کیا جو ”بعثرة“ کے وزن پر ہے جیسے ”لفس“ رباعی مصدر ہے یونانی زبان کے دو لفظوں ”فیل“ ”سوف“ بمعنی محبت اور ”سوف“ بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے تو ”فیلاسوف“ کا معنی محبت حکمت ہے یعنی حکمت کا دلدادہ۔

وَاسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلَّى بِهَا الْمَذْكُورُ لِمَنْ قَامَتْ فِيهِ اَيُّ يَتَضَحَّ وَيُظْهِرُ مَا يَذْكُرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُعْبَرُ عَنْهُ مَوْجُودًا كَانَ اَوْ مَعْدُومًا فَيَشْمَلُ اِذْرَاكَ الْحَوَاسِ وَ اِذْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِّيقَاتِ الْيَقِينِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِينِيَّةِ۔

ترجمہ: اور اسباب علم، اور علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے منکشف ہو جائے مذکورہ (شی) اس شخص پر کہ جس کے ساتھ

یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز کہ جس کا ذکر کیا جاسکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو تو یہ (تعریف) شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو۔

قوله و اسباب العلم وہی صفة يتجلى الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”وہی صفة الخ“ سے ”ویمکن ان یعبّر عنه“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف ذکر فرمائی ہے اور دوسرا حصہ ”ویمکن“ سے ”فیشمل“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ تیسرا حصہ ”فیشمل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف کا عام ہونا ظاہر فرمایا ہے۔

”اسباب العلم“ یہ متن کی عبارت ہے جو کہ مبتدا ہے آگے ”فلغہ“ اس کی خبر آ رہی ہے۔

پہلا حصہ: وهو صفة الخ ہو ضمیر کا مرجع علم ہے شارحؒ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں ایک تو یہی ”صفة يتجلى بها المذکور“ جو شیخ ابو منصور ماتریدی نے کی ہے اور دوسری تعریف آگے آ رہی ہے کہ جس کو شارحؒ اپنے قول ”بمخلاف قولهم صفة توجب الخ“ سے بیان کریں گے۔ اول تعریف عام ہے اور ثانی خاص ہے اول تعریف میں ایک قید کا اعتبار کر کے دونوں تعریفوں کو یکساں کر دیں گے۔

پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی اس شخص کے ذہن میں (کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے) اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جائے گویا کہ وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ یہاں ”المذکور“ کا لفظ شی کے معنی میں ہے چاہے شی موجود ہو یا معدوم ہو کر ممکن ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارحؒ ”صفة يتجلى بها الشئ“ کہتا مگر اشاعرہ کے ہاں شی کا اطلاق چونکہ موجود چیز پر ہی ہے اور معدوم پر مجازاً ہے جبکہ تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا اس لئے شارحؒ ”الشئ“ کے بجائے ”المذکور“ کا لفظ لائے۔ ”یتضع و یظهر“ یہ ”یتجلى“ کی تفسیر ہے اور ”ما یذکور“ یہ ”المذکور“ کی تفسیر ہے یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔

دوسرا حصہ: و یمکن الخ یہ ”یذکور“ پر عطف تفسیری ہے مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

اعتراض: بہت سی ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا اور نہ ہی زبان سے ان کا نام لیا جاتا ہے محض سوچنے اور غورو فکر کرنے سے وہ چیزیں ذہن میں منکشف ہو جاتی ہیں تو مذکورہ علم کی تعریف کے اعتبار سے وہ علم نہ ہوئیں حالانکہ اس کو بھی علم کہتے ہیں۔ لہذا آپ کی علم کی مذکورہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ کسی شی کا زبان سے ذکر کیا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے یعنی کسی لفظ سے اس کی تعبیر کیا جانا ممکن ہو۔ گویا کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی کا منکشف ہو جانا ممکن ہو خواہ اس کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

تیسرا حصہ: فی شمل الخ یہاں سے شارح اس تعریف (مذکورہ) کا عام ہونا ظاہر فرما رہے ہیں مگر اس کی تشریح سے قبل ایک تہید ہے۔

تہید: حواس خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً حواسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا اور حواسہ سمع کے ذریعہ آوازوں کا اور حواسہ شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا اور حواسہ ذوق کے ذریعہ ذائقوں کا اور حواسہ لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا ان سب کو ”احراکات احساس“ کہا جاتا ہے۔

عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے اس کو ”تعقل“ کہتے ہیں پھر اس تعقل کی دو قسمیں ہیں۔ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے ورنہ تصدیق ہے پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں کہ اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق ”ظن“ کہلائے گی جیسے کسی نے قرآن کے ذریعہ یہ بتایا کہ اس سال بارش خوب ہوگی حالانکہ اس کی جانب مخالف میں بارش کے کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ کہے گا کہ میرا گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی یہ نہیں کہے گا کہ مجھے بارش ہونے کا یقین ہے۔

پھر اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ”اعتقاد“ و ”جزم“ کہلائے گی جیسے کسی نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دین برحق ہے تو اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے خلاف سننا تک گوارا نہیں کرتا تو یہ مذکورہ ادراک اعتقاد کہلاتا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دین برحق ہے۔ پھر یہ اعتقاد اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا جیسے کسی نے اپنی عقل کے ادراک سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا چونکہ یہ اعتقاد نفس الامر کے خلاف ہے اس لئے یہ اعتقاد جہل مرکب ہوگا اور کہا جائے گا کہ یہ شخص نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔ اور اگر اس کا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے یا نہیں اول صورت میں ایسے اعتقاد کو ”تعلیق“ کہیں گے جیسے ایک شخص کا دوسرے شخص کی اتباع کرنا، کہ وہ اپنے متبوع کے بارے میں حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کے حلال یا حرام یا مکروہ یا مستحب کے بارے میں کہ متبوع اگر کسی چیز کو حلال، حرام وغیرہ کہے تو یہ تابع بھی ایسا ہی اعتقاد رکھے، تو یہ تعلیق کہلاتا ہے مگر اس میں امکان ہے کہ آئندہ اس کے سامنے اس کے اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل یعنی اسی متبوع کا دوسرا قول آجائے جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد تابع کا زائل ہو جائے۔

اور اگر ثانی صورت ہے یعنی اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے اور تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا تو یہ تصدیق و اعتقاد ”یقین“ کہلائے گا۔ پھر اس یقین کی تین قسمیں ہیں (۱) حق یقین (۲) علم یقین (۳) عین یقین۔ تو اس تہید کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاد دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار

شمیں ہیں (۱) ثن (۲) جمل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین۔ یقین کے علاوہ باقی جو تصدیق کی اقسام ہیں یعنی ثن، جمل مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

اس تمہید کے بعد شارح کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے اور تعریف میں مذکور لفظ ”یتجلی“، بمعنی ”ینکشف“ کے ہے اور یہ مطلق ہے انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں کو شامل ہے، اسی بناء پر مذکورہ علم کی تعریف عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یعنی کو کہ جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ثن، جمل مرکب، تقلید کہ جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے سب کو شامل ہو جائے گی۔ جبکہ حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی عقل کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو ”علم“ قرار نہیں دیتے اور متکلمین دونوں کے ادراک کو ”علم“ کہتے ہیں۔

فانہ: ادراك الحواس۔ حواس سے حواس ظاہر مراد ہیں اس لئے کہ شاعرہ حواس باطنیہ یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ وغیرہ قوئی باطنہ کا وجود نہیں مانتے۔ نیز ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی جانب ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرك (بالکسر) ہیں، بلکہ انسان ہی مدرك ہے جو حواس یا عقل کے ذریعہ اشیا کا ادراک کرتا ہے اور انسان ہی کو لفظ ”نفس“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہے حواس و عقل یہ دونوں المدرك ہیں، لہذا ادراک کی اضافت دونوں (حواس و عقل) کی طرف ”اضافۃ الشئ الی فاعلہ“ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ ”اضافۃ الشئ الی آلئہ“ کے قبیل سے ہے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةُ تَوْجِبُ تَمَيُّزًا لَا يَحْتَمِلُ التَّوَحُّدَ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَايِلًا لَا ذَرَاكَ الْخَوَاصِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ التَّيَقُّيدِ بِالْمَعْنَى وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّهَا لَا تَقَاضِ لَهَا عَلَى مَا زَعَمُوا لَكِنَّهُ لَا يَشْمَلُ غَيْرَ الْيَقِينِيَّاتِ مِنَ التَّصَدِيقَاتِ هَذَا وَلَكِنْ يَتَّبِعُ أَنْ يُحْمَلَ التَّجَلُّيُّ عَلَى الْاِنْكِشَافِ الْعَامِ الَّذِي لَا يَشْمَلُ الظَّنَّ لِأَنَّ الْعِلْمَ عَنْدَهُمْ مُقَابِلُ لِلظَّنِّ۔

ترجمہ: بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جو ایسی تمیز کو ثابت کرے کہ جس میں تعین کا احتمال نہ ہو۔ پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بناء کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے اور (شامل ہے) تصورات کو، بناء کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی تعین نہیں ہے جیسا کہ مناطہ نے گمان کیا ہے، لیکن یہ (تعریف ثانی) شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو۔ یہ محفوظ کرلو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) ”یتجلی“ کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ علم ان (اشاعرہ) کے نزدیک ”ظن“ کا مقابل ہے۔

قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً الخ، ہاں سے شارح نے علم کی دوسری تعریف (جو بعض اشاعرہ نے کی ہے)

کے فوائد قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ نیز درمیان میں ”وان کان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم النقيض بالمعانی“ سے ایک شبہ کا ازالہ بھی کیا ہے اور آخر میں ”ولکن ینبغی ان یحمل الخ“ سے ایک اعتراضی مقدر کا جواب دیا ہے۔

دوسری تعریف علم کی جو بعض اشاعرہ نے کی ہے جو شارح کے ہاں مختار بھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”صفۃ توجب تمیزاً بین المعانی لا یحتمل النقیض“ کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال نہ رکھیں۔

شُبْہ: معانی ان موجودات کو کہتے ہیں کہ جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا، تو جب علم ایک ایسی صفت کا نام ہے کہ جس کے ذریعہ معانی غیر محسوسہ کا انکشاف ہوتا ہے نہ کہ محسوسات کا، تو حواس ظاہرہ کے ادراک سے جو محسوسات کا انکشاف ہوتا ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کی رو سے وہ علم نہ ہوا حالانکہ خود شیخ اشعریؒ کے نزدیک حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے ہاں حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

ازالہ: متاخرین نے جن میں خود شارح بھی داخل ہیں علم کی تعریف میں جو ”بین المعانی“ کی قید ہے اس کو حذف کر کے صرف ان الفاظ پر اکتفاء کیا ہے ”صفۃ توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض“ کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے وہی کو ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز کر دے کہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ اب وہی خواہ محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی غیر محسوسات کے قبیل سے ہو۔ لہذا حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں وہی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے دونوں کے ادراک کا نام علم ہے۔

”لا یحتمل النقیض“ یہ قید ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی، تصورات کو شامل ہوگی کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ تصورات نسبت سے خالی ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی ”علی ما زعموا“، صیغہ تریض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے اس کے برخلاف دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ تعریف (عانی) تصورات کو شامل نہیں کیونکہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اس لئے مناطق کہتے ہیں ”نقیض المتساویین متساویان“ متساویان سے مراد دو کلیاں ہیں اور کلیات مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔ بہر حال یہ قید ”لا یحتمل النقیض“ بعض لوگوں کے ہاں تصورات کو شامل ہوگی اور بعض کے ہاں نہیں۔ اور اسی طرح یہ قید تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس (تصدیق یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ البتہ تصدیق کی باقی اقسام غلن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ نقیض کا احتمال رکھتی ہیں۔ ظن تو فی الحال

نقیض کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں کہ جو نقیض کا احتمال رکھے، جہل مرکب اور تقلید اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ نقیض کا ان میں احتمال ہے بایں طور کہ تھکیک مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے، اس لئے ”لا یحتمل النقیض“ کی عبارت (ظن، جہل مرکب اور تقلید) کو شامل نہ ہوگی۔

اعتراض: ولكن ينبغي الخ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) آیا علم ہیں یا علم نہیں۔ اگر علم ہیں تو پھر تعریف ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ مذکورہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی، حالانکہ تعریف کا جامع مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: شارح کے نزدیک مختار تعریف ثانی ہے اور تعریف اول میں ”یبتجلی“ اگرچہ مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے تاہم یہاں اس انکشاف سے انکشاف تام مراد ہے جو فرد کا کل ہے، تو شارح نے اول تعریف میں یہی تاویل کر کے اس کو تعریف ثانی کی طرف لوٹا دیا ہے۔ تو اب دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی یعنی جس طرح تعریف ثانی تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) کو شامل نہیں اسی طرح اب تعریف اول بھی تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہ ہوگی۔ تو تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے اور ظن وہ تصدیق ہے کہ جس میں نقیض کا احتمال ہو۔ اور اس کے مقابل ”علم“ سے مراد وہ تصدیق ہوگی کہ جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المآل اور ایسی تصدیق یقین ہے۔ لہذا ”علم“ یقین کے معنی میں ہوا اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہوئیں لہذا دونوں تعریفیں جامع و مانع ہوئیں۔

لِلْخَلْقِ اَيُّ الْمَخْلُوقِ مِنَ الْمَلِكِ وَالْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالَى لَوْنَهُ لِذَاتِهِ لَا بِسَبَبٍ مِنَ السَّبَبِ لَفَتْهُ الْخَوَاصُّ السَّلِيمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاُسْتِقْرَافِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ اِنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْاَلْفَانِ كَانَ الْاَلَةُ غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْخَوَاصُّ وَالْاَلَةُ فَالْعَقْلُ۔

ترجمہ: (اور علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کے لئے، بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ استقراء کے حکم سے اور جب ضبط (صر) یہ ہے کہ سبب اگر (مدروک سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ الہ غیر مدروک ہو تو وہ حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

قولہ للخلق ای المخلوق من الملك الخ یہ (للمخلق) مآثر کے قول ”اسباب العلم“ میں ”العلم“ کی صفت ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے ”اسباب العلم الحاصل للمخلق لثلاثة“ کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے

اسباب تین ہیں (حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل)۔ شارح نے خلق کے بعد مخلوق کہہ کر اشارہ کر دیا کہ مصدر (المخلوق) اسم مفعول کے معنی میں ہے اور من المملک الخ میں ”من“ بیانہ ہے اور المخلوق کا بیان ہے اور مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذوی العقول مخلوق یہی تین ہیں انسان، فرشتہ، جن۔
فانہ لذاتہ الخ شارح فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم ذاتی ہے علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسباب علم کے تین میں مختصر ہونے کی دلیل استقرار ہے یعنی اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو تلاش و تتبع سے پایا جاتا مگر تلاش کے بعد کوئی اور سبب علم نہیں پایا گیا تو معلوم ہوا کہ بس یہی علم کے تین سبب ہیں کوئی اور نہیں۔

”وجه الضبط الخ“ سے شارح تینوں اسباب کی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدبرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ الہ ادراک ہوگا مدبرک نہیں ہوگا یا الہ ادراک نہیں ہوگا بلکہ مدبرک ہوگا اول صورت میں کہ جب وہ الہ ادراک ہو مدبرک نہ ہو تو وہ حواس ہیں اور ثانی صورت میں کہ جب وہ الہ ادراک نہ ہو بلکہ مدبرک ہو تو ”عقل“ ہے۔ یہاں شارح نے علی سبیل التسمیہ عقل کو مدبرک قرار دیا ہے حالانکہ متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ حواس اور عقل دونوں الہ ادراک ہیں اور مدبرک انسان ہے جس کو نفسِ ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لَٰن قِيلَ السَّبَبُ الْمَوْزُو فِي الْعُلُومِ كُلِّهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهَا بِخَلْقِهِ وَإِيجَادِهِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِلْحَاسَةِ وَالْخَبَرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْإِخْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ وَإِنَّمَا الْحَوَاسُ وَالْأَخْبَارُ الْأَلْثُ وَطُرُقُ فِي الْأَفْرَاقِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِي فِي الْجُمْلَةِ بَأَنَّ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهُ، يَطْرُقُ جَوْرِي الْعَادَةِ لِيَشْمَلَ الْمُدْرِكُ كَالْعَقْلِ وَالْأَلَّةِ كَالْحَوَاسِ وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هَلْهُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوُجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالْخَبَرِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الْمَبَادِئِ وَالْمَقْلَمَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہیں اس لئے کہ (سارے) علوم اس کے خلق اور اس کے ایجاد کے سبب سے ہیں حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے بغیر ہیں۔ اور سبب ظاہری جیسے آگ احراق (جلانے) کے لئے ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر۔ اور حواس اور اخبار صرف ادراک کے آلات اور طُرُق ہیں۔ اور سبب مُفْضِی فی الجملة بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق (یعنی علم) فرمادے تاکہ (یہ سبب) شامل ہو جائے مدبرک کو جیسے عقل ہے اور آلہ کو جیسے حواس ہے اور طریق کو جیسے خبر ہے (لہذا سبب فی الجملة) تین

میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم الخ اس عبارت میں ایک اعتراض کا ذکر ہے جس کا جواب آگے آنے والی عبارت میں آئے گا۔

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ ماقب نے علم کے اسباب کو جو تین میں منحصر کیا ہے یہ انحصار درست نہیں۔ اس لئے کہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سبب ظاہری ہو کہ جس کی طرف عرف و لغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے۔ (۳) سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو۔ یہ سبب کے کل تین معنی ہیں کسی معنی و احتمال کے اعتبار سے ماقب تین میں انحصار کرنا درست نہیں ہے اول معنی کے اعتبار سے اس لئے درست نہیں کہ تمام علوم کا سبب حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں ان میں حواس، خبر اور عقل کو دخل نہیں۔ لہذا مذکورہ اسباب ظاہری سے کوئی سبب بھی حقیقی نہیں ہے، ثانی معنی کے اعتبار سے انحصار اس لئے درست نہیں کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے نہ کہ کوئی اور۔

رہے حواس اور اخبار یعنی آلات اور طریق یہ دونوں وسیلہ اور ذریعہ ہیں کیونکہ حواس کے بعد اور خبر کے بعد بغیر عقل کے علم کا حاصل ہو جانا محقق نہیں ہو سکتا، پھر جیسے حواس، وسیلہ اور ذریعہ ہیں اسی طرح ”طریق“ بھی ایسا ذریعہ ہے کہ جس میں پہلے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو، طریق کے معنی بھی راستہ کے ہیں کہ جس میں راہ گیر گزرا کرتے ہیں اور خبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے کہ جس کی خبر دی گئی ہے اس کا علم حاصل ہوگا مگر خبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا کہ خبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے۔ بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے پھر بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔ ثالث معنی کے اعتبار سے بھی تین میں انحصار درست نہیں ہے اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق شی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں صرف تین ہی نہیں بلکہ تین کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جیسے وجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل وغیرہ۔ ان کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں لہذا اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کرنا درست نہ ہوا۔

فائدہ: وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

وجدان: وجدان ایسی قوت ہے کہ جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدبرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

حدس: حدس وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر فکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

تجربہ: اسباب کی وجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا ٹکراؤ، جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے وغیرہ۔

نظریہ عقل: تقرر عقل وہ مہادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجبولات کو حاصل کرنے کے لئے یعنی جن معلومات تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو، انہیں معرف کہتے ہیں اور جن معلومات تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو تو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلومات تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلومات تصدیقات کو مہادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا آدمی کو جو بھوک و پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدان ہے اور چاند کا سورج سے روشنی حاصل کرنا از قبیل حدیثات ہے اور تقوینا مسہل ہے (تقوینا کی تفصیل آگے جواب میں آ رہی ہے وہاں ملاحظہ کریں) یہ تجربات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

قُلْنَا هَذَا عَلَى عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِي الْاِتِّصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْاِغْرَاضِ عَنْ تَلَوِّيَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَإِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوا بَعْضَ الْأَفْرَاقَاتِ حَاصِلَةً عَقِيبَ اسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ الَّتِي لَا شَكَّ فِيهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ أَوْ غَيْرِهَا جَعَلُوا الْحَوَاسَّ أَحَدَ الْأَسْبَابِ وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُومَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوا سَبَبًا آخَرَ وَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحَوَاسِّ الْمُشْتَرَكَةِ وَالْخَيَالِ وَالْوُحْمِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفْصِيلِ الْحَوَاسِّيَّاتِ وَ التَّجَرُّبِيَّاتِ وَالْبَدِئِيَّاتِ وَ النَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوهُ سَبَبًا ذَالًا يَقْضِي إِلَى الْعِلْمِ بِمَجْرَدِ الْتَفَاتٍ أَوْ بِالْإِصْطِمَامِ حَدْسٍ أَوْ تَجَرُّبٍ أَوْ تَرْتِيبٍ مُتَعَلِّمَاتٍ فَجَعَلُوا السَّبَبَ فِي الْعِلْمِ بَانَ لَنَا جَوْعًا وَعَطَشًا وَكَانَ الْكُلُّ اعْظَمَ مِنَ الْجُزْءِ وَكَانَ نُورُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادًا مِنَ الشَّمْسِ وَ أَنَّ السَّقْمُونِيَّاتِ مُسْهَلٌ وَ أَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَإِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِاسْتِعْلَانٍ مِنَ الْوَحْسِ۔

توجہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہوتا) مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ انہوں نے جب بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے ہوئے پایا کہ جن میں کوئی شک نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے۔ تو انہوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک سبب (علم کا) قرار دیا۔ اور جب کہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر صادق کو (علم کا) دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ کہ جن کا نام حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ (جن کا وجود) ثابت نہیں ہے۔ اور مشائخ کی کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدیثات، تجربات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیل سے۔ اور ان سبب کا مرجع عقل ہے۔ تو انہوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو

مُنْطَوِی الی العلم ہے محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا مقدمات کی ترتیب سے تو انہوں نے علم کا سبب بنادیا، یاں طور کہ ہمیں بھوک اور پیاس لگی اور (اس بات کا علم کہ) گل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور (اس بات کا علم کہ) چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور (اس بات کا علم کہ) ستونیا دست آور ہے اور (اس بات کا علم کہ) عالم حادث ہے (سبب) عقل کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض چیزوں میں علم جس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

قوله قلنا لهذا علی عادة المشائخ الخ یہاں سے شارح سابقہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم سبب کا تیسرا معنی مراد لیتے ہیں کہ سبب سے مراد مسبب فی الجملہ ہے اگرچہ اسباب فی الجملہ بحسب الدلیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً ضبط کرنے کے لئے تین میں حصر کر دیا، اسی وجہ سے ماتن کا کلام فلاسفہ کی لائسنی اور غیر مفید باریکیوں پر مبنی نہیں بلکہ مشائخ حقد میں کی عادت پر مبنی ہے اور حقد میں کی عادت انہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی کہ جن کا ثبوت قطعی ہو۔ اور اصل و مرجع بھی ہو اور متعارف بھی ہو چنانچہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا ادراک حواس ظاہرہ کے استعمال سے بھی حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے حواس ظاہرہ کو علم کا مستقل سبب قرار دیا خواہ وہ ”حواس“ ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، اس لئے حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائے گا کیونکہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔ پھر مشائخ نے دیکھا کہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے خبر صادق کو علم کا دوسرا سبب قرار دیا۔ رہے حواس باطنیہ جیسے حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے ہاں وہ ثابت ہی نہیں ہیں۔ اور حدسیات، تجربات، بدہیات، نظریات کی تفصیل سے مشائخ کی نہ کوئی غرض واسطہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی دلچسپی ہے پھر چونکہ ان سب چیزوں کا مرجع عقل ہے اس لئے مشائخ نے عقل کو علم کا تیسرا سبب قرار دیا۔ بدہیات میں محض التفات سے اور حدسیات میں حدس کے انضمام سے اور تجربات میں تجربہ اور نظریات میں مقدمات کو ترتیب دینے سے علم کا سبب بنتی ہیں۔

شارح نے چند مثالیں ذکر کی ہیں ”ان لنا جو غما و عطشاً“ یہ وجدان کی مثال ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مبدء وہم ہے مگر اس کو وجدانیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

”ان الککل اعظم من الجزء“ یہ بدہیی کی مثال ہے کہ گل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

”ان القمر مستفاد من الشمس“ یہ حدس کی مثال ہے کیونکہ چاند کی روشنی کی کسی بدہشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصہ کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصہ کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔

”ان السقمونیا مسهل“ یہ تجربی کی مثال ہے ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مُصلحات سے ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو خارج کر دیتا ہے صفراء کا جب غلبہ پیدا ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

”ان العالم حالات“ یہ نظری کی مثال ہے۔ ولما لم یثبت الخ یہ شرط ہے اور جعلوه سبباً للغائس کی جڑ ہے۔

فَالْحَوَاسُ جَمْعُ حَاسَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ حَاسَةٌ بِالضَّرُورَةِ بِوُجُودِهَا وَأَمَّا الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي تُشَبِّهُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَحُمُّ دَلَالَتُهَا عَلَى الْأَصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُؤَدَّعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمُفْرُوشِ فِي مَقَرِّ الصَّمَاخِ تَلْزُكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصَّمَاخِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْإِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ۔

ترجمہ: پس حواس، حاسہ کی جمع ہے جو قوت کے معنی میں ہے۔ پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بدایتہ ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہر حال حواس باطنہ کہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں ہیں (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جوکان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (من جانب اللہ) رکھ دی گئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ فالحواس جمع حاسۃ بمعنی القوة الخ ماقبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ حواس پانچ ہیں (۱) قوتہ سامعہ (۲) قوتہ باصرہ (۳) قوتہ شامہ (۴) قوتہ ذائقہ (۵) قوتہ لامہ۔

شارح یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔ الحواس مبتداء ہے اور خمسہ اس کی خبر ہے، حواس حاسۃ کی جمع ہے جو حاسۃ کاؤنٹ ہے حَسَّ يَحْسُ حَسًّا (ض) بمعنی معلوم کرنا، دریافت کرنا، سے اسم فاعل کا مینہ ہے اصل میں حواس خمسہ تمام کے بعد حاسۃ ہو گیا، حاسۃ صفت ہے اس کا موصوف قوتہ ہے اسی وجہ سے اس (حاسہ) کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے۔ بمعنی ”القوة الحاسۃ“ کہہ کر شارح نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نیز اس (بمعنی القوة الحاسۃ) سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے کہ جس میں یہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ، وغیرہ جیسا کہ عرف عام میں حواس کا اطلاق اعضاء جسمانی پر ہوتا ہے بلکہ ان اعضاء میں جو قوت اور کیفیت ودیعت رکھی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

ماتن کا قول خمسہ بیان لوگوں کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حواس چار ہیں انہوں نے قوت ذائقہ کو قوت

لامہ کے تحت داخل کیا ہے اسی طرح نظام معتزلی نے کہا ہے حواس چھ ہیں پانچ وہی سابقہ ہیں چھٹی وہ قوت ہے کہ جس سے لذت جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر ان کا یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

”بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودھا“ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ”ماتن“ نے ”فالحواس خمس“ کہا ہے جس میں حواس کا لفظ مطلق ہے یہ حواس ظاہرہ و باطنہ دونوں کو شامل ہے تو معلوم ہوا کہ حواس صرف پانچ نہیں ہیں بلکہ اس سے زائد بھی ہیں تو پھر ماتن کا پانچ میں انحصار کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: ”ماتن“ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں حواس کل پانچ ہیں اس سے زائد نہیں ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں اور وہ حواس ظاہرہ ہیں۔

رہے حواس باطنہ کہ جن کے ثبوت کے قائل فلاسفہ ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں۔ اور جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصولوں سے ٹکراتے ہیں اس لئے ان کے وجود کا یقین نہیں کیا جا سکتا، وہ مشائخ متکلمین کے ہاں ثابت ہی نہیں ہیں، لہذا پانچ میں انحصار کرنا درست ہے۔

”السمع و هو قوة مودعة الخ“ ان حواس خمسہ میں سے پہلا حواس سمع ہے وہ ایک قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھ دی گئی ہے، اس قوت کے ذریعہ آوازیں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو صوت (آواز) کی کیفیت کے ساتھ متکثف ہے۔

کان کا سوراخ خالی اور قدرے کشادہ نضاء پر ختم ہوتا ہے اور یہ نضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے، کان کے باطن میں ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازیں کے ادراک کی قوت ودیعت رکھی ہے جیسے پانی میں پتھر پھینکنے سے ایک لہر پیدا ہوتی ہے اسی طرح ہوا میں کسی جسم وغیرہ کے ٹکرانے سے بھی ایک لہر پیدا ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے وہ کیفیت ”صوت“ کہلاتی ہے پھر اس ہوا کے متصل اور ہوا بھی اس صوت کی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے پھر جب یہ کان کے سوراخ میں جو نضاء کی ہوا سے بڑھتا ہے ٹکراتی ہے تو اس کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھی ہوئی قوت آوازیں کا ادراک کر لیتی ہے۔

”مودعة“ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی رکھی ہوئی۔ ”عصب“ بمعنی پٹھا جمیع اعصاب، یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے ریڑی کی طرح بڑی آسانی سے ادھر سے ادھر مڑ جاتا ہے مگر کٹاؤ بڑی مشکل سے ہے۔ اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی چیز آ کر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضوی جس و حرکت ختم ہو جاتی ہے پھر اس کی وجہ سے ریشہ و فالج جیسے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔ ”مفروض“ (ن،ض) فرض سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی بچھایا ہوا۔ ”مفقر“ فقیر سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنی گہرا کرنا۔ اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہوتا ہے تو اس لئے اس کا

معنی ہے اندرونی حصہ۔ صماخ، بمعنی کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا کیا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم و ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہنچ کر اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت بہت ”ذکی الحس“ ہے۔

”بمعنی اِنَّ اللہ تعالیٰ الخ“ یہاں سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں فرمایا نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادت الہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے اور ”فی النفس“ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مد رک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اور یہ عبارت بعض علماء پر رد ہے جو نفس کے علاوہ حواس کو مد رک مانتے ہیں۔

فائدہ: ماقب نے حواسِ غسہ میں سے سب سے پہلے ”حاسہ سمع“ کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ قوت ہر جانب سے ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کہ وہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے۔ نیز فضائل و کمالات انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں گویا کہ وہ جانور ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے ”وَكُذِّبَ اللَّهُ لَلْهَبِ بَسْمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ“۔ ”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ الْخ“۔ ”خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ“ اور جیسے ”وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَ أَبْصَارًا وَ أَفئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ“۔ نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام۔

وَالْبَصَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُّوَدَّعَةٌ لِّفِي الْعُصْبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّعِينِ تَلَاوِيكَيْنِ ثُمَّ تَفْتَرِّقَانِ فَتَأْدِيكَيْنِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ۔

ترجمہ: اور (حواسِ غسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رگی ہوئی ہے جو (دماغ میں) ملے ہوئے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرف پہنچ جاتے ہیں۔

قولہ والبصر وہی قوۃ مودعة الخ۔ یہاں سے ماقب دوسرا حاسہ ذکر فرما رہے ہیں وہ حاسہ بصر ہے۔ شارح نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے جو ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آتے ہیں اللہ نے ان دونوں پٹھوں میں الوان و اشکال یعنی رنگ اور شکل و صورت وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے یہ دونوں پٹھے دونوں پٹھوں کے ”ملتقی“ کے اوپر پہنچ کر آپس میں مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی رکاوٹ ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے جس کو ”مجمع النودین“ کہتے ہیں پھر وہاں سے دونوں پٹھے ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہنچتے ہیں، پھر پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہنچتا ہے یعنی دایاں پٹھا دائیں آنکھ میں اور بائیں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچتا ہے اور

بعض حضرات کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بائیں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے۔
فائدہ: ”مجبوفتین“ اسم مفصول متین کا صیغہ ہے باب تفعیل سے بمعنی کھوکھلا کرنا۔

اعصاب سب کے سب بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی لطافت کی وجہ سے انہیں نفوذ کرباتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے البتہ صرف آنکھ کے دونوں ٹٹھے کھوکھلے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس جوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

”اللتین تعلقان“ بھوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں ٹٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ”ملتقی“ کو ”مجمع النورین“ کہتے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہو گی۔ اگر ایک ٹٹھے کو شروع میں کوئی آفت پہنچی تو آٹھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے یہ حکمت بتائی ہے تاکہ شہی مرئی ایک دکھائی دے ورنہ جیسے آدمی کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتی۔

تَذَكُّرُكُمَا الْأَضْوَاءُ وَالْأَلْوَانُ وَالْمَقَادِيرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَيْرُ ذَلِكَ وَمِمَّا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا رَأَى كَمَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ۔

ترجمہ: ادراک کیا جاتا ہے اس قوت (باصرہ) کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حُسن و قبح اور اس کے علاوہ کان چیزوں میں سے کہ جس کا ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ پیدا فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت۔

قولہ تذكركمما الاضواء الخ قوت باصرہ کے ذریعہ سے روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات اور حُسن و قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے جب بندہ اس قوت کو استعمال میں لاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ مذکورہ چیزوں کا ادراک بندہ میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

”اضواء“ ضوؤء کی جمع ہے بمعنی روشنی، ضوؤ اور نور دونوں مترادف ہیں۔ ”الوان“ لون کی جمع ہے بمعنی رنگ جو جسم کی ایک صفت ہے۔ ”اشکال“ شکل کی جمع ہے شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اور مقدار جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جاتی ہے۔ ”والحسن والقبح“ حُسن و قبح کا ادراک بھی اسی قوت باصرہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ حُسن و قبح جو مد رک بالفضل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ثواب و عقاب وغیرہ ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا۔ یہاں حُسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے یعنی شکل کا جب لون (رنگ) سے ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں اس خلقت کا اعتدال و تناسب حُسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اسی حُسن و قبح کا مشاہدہ آنکھ سے ہوتا ہے۔

وَالشَّمْرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُودَعَةٌ فِي الرَّائِدَتَيْنِ النَّائِبَتَيْنِ فِي مُقَدِّمِ اللَّيْمَاغِ الشَّيْبَتَيْنِ بِحُلْمَتِي الْغَدَى تُذَرِّكُ بِهَا الرُّوَانِخَ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهُوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْغَيْشُومِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے تیسرا حاسہ) شمع ہے وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں آگے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں اس (قوت) کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے غیشوم تک پہنچنے کے طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ حکیم ہے۔

والشمر وہی قوت مودعة الخ حواس میں سے تیسرے حاسہ ”شمع“ کا ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دماغ کے اگلے حصہ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پستان کے شل ہیں جب بوؤں سے ہوا حکیم ہوتی ہے اور وہ ہوائیہ کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ مذکورہ قوت جس کو ”شمع“ کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرمادیتے ہیں۔
”غیشوم“ بمعنی ناک کا بانسہ، ”رائحة“ ریح کا مؤنث ہے بمعنی جمع روائح اور رائحات۔ ذی

الرائحة۔ بو والی چیز۔

وَالذُّوقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِوْمِ اللِّسَانِ يُذَرِّكُ بِهَا الطَّعْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوبَةِ اللَّعَابِيَّةِ الَّتِي فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُومِ وَوُصُولِهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے چوتھا حاسہ) ذوق ہے وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں کہ جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس رطوبت لعابیہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطعوم (کھائی جانے والی چیز) کے ساتھ اور اس کے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

قولہ والذوق وہی قوت منبئة الخ یہاں سے چوتھے حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں وہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے جرم لسان پر پھیلا دیا ہے کہ جب مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے ملا ہو لعاب اور رطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو پھر ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

”منبئة“ یہ منتشرہ کے معنی میں ہے، صیغہ اسم فاعل ہے۔ شارح نے ”ذوق“ اور ”لمس“ میں ”انبات“ اور باقی تین میں ”ایبداع“ کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ان دونوں کا محل بنسبت باقی تینوں کے وسیع ہے اس لئے وہاں ”مودعة“ کہنا مناسب تھا اور یہاں ”منبئة“۔

”جرم“ بالکسر بمعنی جسم، اس کا اطلاق عموماً اجسام لطیفہ پر ہوتا ہے۔ پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب سے ذائقوں کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو حکیم کرنے والی چیز مطعوم ہے اور بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ جب مطعوم کے اجزاء لطیفہ لعاب سے ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطعوم کے اجزاء لطیفہ بچے ہوئے پٹھے پہنچتے ہیں

تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے تو محسوس اجزاء لطیفہ ہیں نہ کہ لعاب۔

وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْمَكَانِ تُدْرِكُ بِهَا الْحَرَاةُ وَالْبَرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْجُبُوسَةُ وَكَحْوُ ذَلِكَ عِنْدَ التَّمَسُّسِ وَالْإِتِّصَالِ بِهِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے پانچواں حاسہ) لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے جس کے ذریعہ حرارت اور سردت اور رطوبت اور بیوست اور اس کے شل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اس (بدن) کے ساتھ۔

قولہ واللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ الخ یہاں سے پانچویں اور آخری حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور وہ ”لمس“ ہے جو ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے پورے بدن میں پھیلا دیا ہے جب اس قوت کا ”ملبوسات“ کے ساتھ اتصال ہوتا ہے تو پھر اس کی گرمی اور ٹھنڈک اور اسی طرح رطوبت و بیوست کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس کے مثل جیسے لطافت و کثافت اور ہاشاشت یعنی نرمی اور زخمت و قتل وغیرہ کا ادراک ”قوت لاسہ“ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

وَبِكُلِّ حَاسَةٍ مِنْهَا أَمْرٌ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ تَوَقَّفُ أَمَّا يُطْلَعُ عَلَى مَا وَضَعْتَ هِيَ تِلْكَ الْحَاسَةُ لَهُ يَعْضَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِنْ تِلْكَ الْحَوَاسِ لَا تَذَرُكَ أَشْيَاءُ مَخْصُوصَةٌ كَالسَّمْعِ لِلْأَصْوَاتِ وَالذُّوقِ لِلطُّعُومِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَاحِ لَا يُدْرِكُ بِهَا مَا يُدْرِكُ بِالْحَاسَةِ الْأُخْرَى وَكَأَنَّ اللَّهَ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ فَفِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ بِمَخْصَصِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ تَأْيِيدٍ لِلْحَوَاسِ فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ صَرَفَ الْبَاصِرَةِ إِذْ ذَكَرَ الْأَصْوَاتَ مَثَلًا۔

ترجمہ: اور ان حواسِ خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس میں ہر ایک پر کہ جس کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاسوں میں سے ہر ایک کو اشیاءِ مخصوصہ کے ادراک کے لئے پیدا فرمایا ہے جیسے سح آوازوں کے لئے اور ذوق و ذائقوں کے لئے اور شم بودوں کے لئے، ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا کہ جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے۔ اور بہر حال کیا یہ بات جائز ہے تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ اور حق بات امکان ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے بغیر حواس کی تاثیر کے، تو یہ بات متنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوتِ باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادیں۔

قولہ وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس الخ ماقبل میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ ہر حاسہ کو مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو کیا اس کا وقوع بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا

ادراک قوتِ سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا ادراک قوتِ باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے یا نہیں جو خاص طور پر الوان و اشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ تو ماتن نے دوسری بات کا جواب دیا ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہے بلکہ ہر حاسہ کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوتِ سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے الوان و اشکال کا ادراک نہیں ہوتا اور قوتِ باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہوتا ہے اصوات (آوازوں) کا ادراک نہیں ہوتا۔

شارح نے ”واما انه هل يجوز ذلك الخ“ سے پہلی بات کا جواب دیا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں۔ تو حاصلِ جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ناممکن ہے جبکہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ممکن ہے اگرچہ اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک محض اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہے حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی استحالہ و امتناع نہیں ہے کہ مثلاً قوتِ باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور قوتِ سامعہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرما دے۔

لَوْنٌ قَبْلَ الْكَيْسَةِ الدَّائِقَةِ تَذْرُكُ حَلَاوَةِ الشَّيْءِ وَخَوَارِكُهُ مَعًا قُلْنَا لَا بَلَى الْحَلَاوَةُ تَذْرُكُ بِالذَّوْقِ وَالْخَوَارِكَةُ بِاللَّمْسِ الْمُوجُوذِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوتِ ذائقہ حسی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوتِ لامسہ سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔ **قوله** فان قبل اليست الدائقة الخ۔ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: جب ہم کوئی ایسی چیز چومیں بھی ہو اور گرم بھی زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوتِ ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوتِ لامسہ کے مندرکات میں سے ہے تو لہذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ سے اسی چیز کا ادراک ہوتا کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

جواب: آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوتِ ذائقہ کے ذریعہ حرارت کا ادراک ہوا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوتِ لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوتِ ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے اسی وقت قوتِ لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ أَيْ الْمُنَاطِقُ لِلْوَالِغِ لَآنَ الْخَبَرِ كَلَامٌ يَكُونُ لِيَسْتَبَيِّنَ خَارِجٌ تَطَابُقُهُ، يَلْكَ فَيَكُونُ صَادِقًا أَوْ لَا تَطَابُقُهُ، لِيَكُونُ كَاذِبًا فَالْصَّدَقُ وَالْكَذِبُ عَلَى هَذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ بَقِيَ

بِمَعْنَى الْإِحْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَوْ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَيْ الْأَعْلَامَ بِنِسْبَةِ تَامُّوْهُ تَطَابُقِ الْوَاقِعِ أَوْ لَا تَطَابُقَهُ فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ لَمَنْ هُنَا يَقَعُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوُصْفِ وَ فِي بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْإِضَافَةِ۔

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہوگی یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہوگی، تو صدق و کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق و کاذب) بولے جاتے ہیں کسی شے کے بارے میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شے جس حال پر ہے یا اس حال کے غیر پر کہ وہ شے جس حال پر ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے) تو اس صورت میں (صدق اور کذب) خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں) بعض کتابوں میں ”الخبیر الصادق“ صفت کے ساتھ اور بعض کتابوں میں ”خبر الصادق“ اضافت کے ساتھ (آیا) ہے۔

قولہ والخبیر الصادق ای المطابق للواقع الخ یہاں سے ماتم کلام کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں وہ خبر صادق ہے، خبر صادق وہ خبر ہے کہ جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ شارحؒ نے اس عبارت میں خبر صادق و کاذب کی دو تفسیریں کی ہیں پہلی تفسیر کے مطابق صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور دوسری تفسیر کے مطابق صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اسی وجہ سے بعض کتابوں میں ”الخبیر الصادق“ ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے پہلی تفسیر کے لحاظ سے اور بعض کتابوں میں ”خبیر الصادق“ ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔ دوسری تفسیر کے لحاظ سے پہلی تفسیر ”فان الخبر کلام“ سے ”وقد یقلان“ تک ہے اور دوسری تفسیر ”وقد یقلان الخ“ سے ہے۔

پہلی تفسیر: فان الخبر کلام الخ جس طرح کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو ”نسبت کلامی“ کہتے ہیں اسی طرح خارج میں بھی ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو ”نسبت خارجی“ کہتے ہیں تو اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو یعنی کلام میں جس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف کی گئی ہے یعنی خارج میں بھی اس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف ہو تو خبر صادق ہے، ورنہ خبر کاذب ہے مثلاً یوں کہا کہ ”آسمان بلند“ ہے اب یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت ثبوتی آسمان کی طرف کی گئی ہے یعنی اسی طرح خارج میں بھی آسمان کے لئے بلندی ثابت ہے تو یہ کہنا کہ آسمان بلند ہے یہ خبر صادق ہے اور اگر یوں کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت سلبی آسمان کی طرف کی گئی ہے جبکہ خارج میں آسمان کی

طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسان کے لئے ثابت ہے، تو اس لحاظ سے آپ کا یہ کہنا کہ آسان بلند نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

دوسری تفسیر: وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به الخ - الشيء سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ”ما“ سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے اور ”هو“ کا ”مجمع الشيء“ ہے۔ اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا کہ جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ صدق ہے اور اگر کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا کہ جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ کذب ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ آگ گرم ہے یہ صدق ہے کیونکہ نفس الامر و خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یوں کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے تو یہ کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق و کذب اخبار کو قرار دیا ہے۔ اور اخبار منجر کی صفت ہے لہذا اس تفسیر کے مطابق صدق و کذب منجر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ مَسْمُومٌ بِذَلِكَ لِمَا أَتَى، لَا يَبْقَى دَقَّةٌ بَلْ عَلَى التَّعَالُفِ وَ التَّوَالِي وَهُوَ آيُ الْخَبَرِ الثَّابِتِ عَلَى السِّنَةِ قَوْمٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَاطُّفَهُمْ أَيْ لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَ مِصْدَاقُهُ، وَقَوْلُهُ الْعُلْمُ مِنْ غَيْرِ شُبُهَةٍ۔

ترجمہ: (خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ (خبر متواتر) ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے کہ جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو کہ جن کا متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔

قولہ علیٰ نوعین احدهما الخبر المتواتر الخ مائتہاں سے خبر صادق کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔

شارح نے ”سمی بذلك الخ“ سے خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر ”وَتَوَاتَرًا“ سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر کے فقط ”تتابع“ اور ”توالی“ کے معنی میں استعمال کیا گیا اور ”تعاقب“ کا معنی ہے بعض کے بعد بعض کا آنا اور ”توالی“ کا معنی لگا تار آنا۔ تو اب تو تواتر کا معنی یہ ہوا کہ کسی کام کا وقفہ کے ساتھ لگا تار ہونا چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ کیے بعد دیگرے لگا تار پہنچتی ہے اس لئے اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔

ماثق نے مخبر متواتر کی تعریف کی ہے کہ مخبر متواتر وہ خبر ہے کہ جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو کہ جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال چیز کا تصور ہو سکتا ہے۔ شارح نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے ”لا یتمصور“ کی تفسیر ”لا یجوز العقل الخ“ سے کی ہے کہ عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

”ومصادقہ وقوع العلم من غیر شبہ“، مصداق اسم آلہ کا صیغہ ہے لغوی معنی ہے صادق آنے کا آلہ۔ یعنی جہاں مخبر متواتر صادق آئے گی وہاں اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ نیز اس قید (وقوع العلم من غیر شبہ) سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ حد تو اترا پر فائز نہیں ہے اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کیا جاتا ہے اس لئے ”اعلم“ کے بعد ”من غیر شبہ“ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا ہے۔

فائدہ: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مخبر متواتر میں یقین کے حصول کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ تعداد خبرین بارہ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: ”بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِیًّا“ اور بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم تعداد خبرین بیس ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ”لَا يَكْفُرُ بَيْنَكُمْ عَشْرُونَ صَاحِبُونَ يَعْلَمُونَ مَا تَكْتُمُونَ“ اور بعض نے کہا ہے کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ”بِمَا آتَاهُمَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی کہ جس دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان لائے تھے۔ ان کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ستر کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے فرمان باری تعالیٰ ”وَاصْطَرَّاقُ مَوْسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِجَالًا“ پر قیاس کیا ہے۔

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسی خبریں ہوتی ہیں کہ چار پانچ افراد کے خبر دینے سے یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ مذکورہ تعداد (چار، پانچ) سے یقین حاصل نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد متعین کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہوں اور اگر یقین حاصل نہیں ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ راویوں کی تعداد مثلاً بیس ہو۔ یہی بات شارح کے ہاں راجح ہے۔

وَهُوَ بِالضَّرُورَةِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلْكِ الْخَالِيَةِ لِي الْأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبَلَدَانِ النَّالِيَةِ يَحْتَوِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُلْكِ وَ عَلَى الْأَزْمِنَةِ وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدُ۔

ترجمہ: اور وہ (خبر متواتر) بذہبی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمٰنہ پر (عطف کا) اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) البعد ہے۔

قولہ وهو بالضرورة موجب للعلم الضروری الخ یہاں سے ماتن خبر متواتر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یعنی بغیر استدلال اور نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دُور دراز شہروں کا علم و یقین ہمیں حاصل ہے مثلاً اسکندر بادشاہ کے وجود کا علم اور شہر بغداد کا علم و یقین ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے کہ جو ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

”یحتمل العطف الخ“ سے شارح علامہ تفتازانی یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ”البلدان النائية“ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو لفظاً دُور ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ازمٰنہ پر ہو جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف معنی کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ یہ نسبت ازمٰنہ کے لفظاً دُور ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنی ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف ازمٰنہ پر عطف کرنے کے اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنی ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دُور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہے، اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازمٰنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فَهَيُّنَا أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُودِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَإِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَخْبَارِ وَالنَّاسِ أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهِ ضَرُورَتِي وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَعِيلِ وَغَيْرِهِ حَتَّى الْوَسِيكَانِ الَّذِي لَا يَهْتَدَاءُ لَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيقِي الْأَخْبَارِ وَكَرْتَيْبِ الْمُقْكَمَاتِ۔

ترجمہ: پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے (یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے) اور یہ بات (موجب للعلم ہونا) بذہبی ہے اس لئے کہ ہم اپنے اندر مکہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بے شک یہ یقین صرف خبروں سے ہی حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ خبر متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی (حاصل ہوتا ہے) کہ جن کے لئے اکتساب کے طریقہ اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی (شُد مُد) نہیں ہے۔

قولہ فهننا امران احدهما ان المتواتر الخ یہاں سے شارح ماتن کی کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

ماتنؑ نے گویا دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ خبر متواتر سے علم ولیقین حاصل ہونا ایسا بدیہی امر ہے کہ جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ عرب میں مکہ و بغداد جیسے شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں اس کے بارے میں علم ولیقین حاصل ہے اور یہ علم محض ان خبروں و تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور سنتے رہے ہیں۔

دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا استدلال اور مقدمات کی ترتیب پر منوقف نہ ہوگا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہوتے ہیں اور ان کو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کے ترتیب دینے کا بھی کوئی علم نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

فائدہ: ”مکہ“ ملک سے ماخوذ ہے بمعنی کم کرنا اور ہلاک کرنا۔ چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور جو عالم اس کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اس وجہ سے اس کو مکہ کہتے ہیں۔ بغداد اس کی اصل باغ داد ہے یعنی انصاف کا باغ۔ یہاں نوشیروان عادل کا باغ تھا کہ جس میں وہ انصاف کے لئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہو گیا۔ اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ مدت دراز تک خلفاء عباسیہ کا دار الخلافہ رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا۔

وَاَمَّا خَيْرُ النَّصَارَىٰ فَيَقْتُلُ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْيَهُودُ بَنِيَّيْنِ وَيُؤْسِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فَنَوَّارُهُ مَنُوعٌ

ترجمہ: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی، پس اس کا تواتر ممنوع ہے۔

قولہ واما خیر النصاری الخ ما قبل میں شارحؑ نے خبر متواتر کے حکم میں ماتنؑ کی دو باتیں بیان کی تھیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم ولیقین کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں۔ اب یہاں شارحؑ پہلی بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر تواتر سے چلی آ رہی ہے اسی طرح یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے چلے آ رہے ہیں کہ حضرت موسیٰ (علیہ السلام) نے فرمایا تھا ”تمسکوا بالسبب مادامت السموات والارض“ یعنی قیامت تک یوم السبت کی تقظیم پر مضبوطی سے عمل کرتے رہنا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ دین موسوی ابدی اور ہمیشہ کے لئے ہے حالانکہ ہمیں دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہے۔

جواب: ”فلواترۃ ممنوع“ کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ خبر متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر زمانہ میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ حضرت عیسیٰ کے قتل کئے جانے کی خبر اگرچہ بعد میں حد تو اتز کو پہنچی مٹی تھی مگر ابتداء میں حد تو اتز کو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی، یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علی الکذب محال نہیں ہے۔

اور دسین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے راویوں کی تعداد اگرچہ ابتداء و انتہاء میں حد تو اتز کو پہنچی ہوئی تھی مگر درمیان میں یہ تو اتز باقی نہیں رہا تھا حالانکہ ہر زمانہ میں کثیر راویوں کا ہونا ضروری ہے تو درمیان میں تعداد تھوڑی تھی اس لئے کہ جب مجوسی بادشاہ تخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی اور یہود کا اتنا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہو گیا بچے کچے جو تھے وہ قلیل تھے حد تو اتز کو نہیں پہنچتے تھے تو خبر متواتر کیسے ہوئی۔

اور دوسرا جواب صرف خبر یہود کے بارے میں کہ دسین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ کا ارشاد بتلاتے ہیں اس وقت متواتر ہوتی کہ جب ایک کثیر تعداد کہ جن کا اتفاق علی الکذب ہونا عادیہ محال ہو حضرت موسیٰ سے اس خبر کو روایت کرتی حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں نہ اس خبر کا وجود تھا اور نہ ہی ان کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی مشکلم نے اس خبر کا اختراع کر کے یہود کو تھمادی، تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں کہ دسین موسوی کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے، تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خبر متواتر کے مفید یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی تو مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلیل موجود ہے، اس لئے مفید یقین نہیں ہے جیسے قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ“ اور دسین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے ”ان الدین عند الله الاسلام“۔

فَلَنْ قِيلَ لِمَنْ كَانَ عَلَى الظَّنِّ وَحَسْمَ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوجِبُ الْمُؤْمِنُ وَكَأَيُّ جَوَازٍ كَذِبٍ كُلِّ وَاحِدٍ يُوجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْأَحَادِ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُونُ مَعَ الْأَجْمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْأَفْرَادِ كَقَوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشُّعْرَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر ایک کی خبر کا فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی طرف ملنا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ وہ مجموعہ نفس آحاد ہے، تو ہم جواب

دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے کہ جو افراد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رسی کی قوت کہ جس کو بالوں سے بٹا گیا ہو۔

قولہ فان قيل خبر کل واحد الخ شارح اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔
اعتراض: خبر متواتر خبر آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہوگا تو نتیجہ یہ نکلا کہ خبر متواتر مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔
جواب: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاکر اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسی یا رسا بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبر متواتر کا ہے اگرچہ اس میں آحاد کا اجتماع ہے مگر تعداد حد تو اتنا کچھ گنی اب اس میں اتنی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے کذب کا احتمال ختم ہو گیا۔

لَٰن قِيلَ الضَّرُورِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيهَا التَّفَاوُتُ وَالْاِخْتِلَافُ وَكُنْ نَجْدُ الْعِلْمِ يَكُونُ الْوَاحِدُ يَصِفُ الْاَثْنَيْنِ اَقْوَىٰ مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ اسْكَنْدَرٍ وَالمُنَوَّيْرُ قَدْ اَنْكَرَتْ اِفَادَتُهُ الْعِلْمُ جَمَاعَةً مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمُومِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هَذَا مُنَوَّعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ اَنْوَاعُ الضَّرُورِيَّاتِ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْاَلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُتَارَسَةِ وَالْاِخْطَارِ بِالْبَالِ وَكُتُوبَاتِ اطْرَافِ الْاَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيهِ مُكَابَرَةٌ وَعِنَادًا كَالسُّوْفِسْطَانِيَّةِ فِي جَمِيعِ الضَّرُورِيَّاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفید ظن ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمیرہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے، انیسیت اور عادت اور استعمال (مہارت) اور دل میں بات کے گزرنے اور (تفسیر کے) اطراف (موضوع و محمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر و عناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

قولہ فان قيل الضَّرُورِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيهَا الخ اس عبارت میں شارح، باتن کی باطل میں ذکر کی ہوئی دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں وہ دوسری بات یہ تھی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم و یقین ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

اعتراض: متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں اس لئے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوا کرتا جبکہ ہم واحد کے نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) ہونے کے علم کو جو ضروری ہے سکندر کے وجود کے علم سے جو خمیر متواتر سے حاصل ہوا ہے اتنی پاتے ہیں، تو تفاوت پایا گیا، اس لئے کہ پہلا علم (الواحد نصف الاثنین) اقویٰ ہے اور دوسرا علم (وجود سکندر) اضعف ہے اور دونوں ضروری ہیں جبکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہوا کرتا، تو معلوم ہوا کہ جو علم خمیر متواتر سے حاصل ہوتا ہے (جیسے ہمیں وجود سکندر کا علم خمیر متواتر سے حاصل ہوا ہے) وہ ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے۔ اور عقلاء کی ایک جماعت نے خمیر متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ لہذا خمیر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا اور مفید علم کہنا درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں ایک ان میں سے سبب اُنسیت و عادت و مشق اور استعمال میں تفاوت کا پایا جاتا ہے کہ ایک چیز سے انسان کا تعلق و لگاؤ اور اُنس ہوتا ہے اور دوسری چیز سے نہیں، حالانکہ دونوں ضروری ہیں مثلاً واحد اور اثنین، ہر ایک عدد کثرت استعمال کی بناء پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں اور دونوں کے درمیان آدھے اور ڈگنے کی نسبت سے بھی مانوس ہیں۔ اور اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق و استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے حالانکہ دونوں (واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور سکندر کے وجود کا علم) ضروری ہیں مگر اول میں اُنسیت اور ثانی میں عدم اُنسیت کے تفاوت کے سبب دونوں کے علموں میں تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم ضروری کو وجود سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں تو یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا، ایسے ہی دو حکم ہیں وہ دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی موضوع و محمول کے تصور میں تفاوت ہے باری معنی کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں مثلاً ”الشمس مصیئة“ میں سورج کے روشن ہونے کا حکم اور ”واجب الوجود لیس بعوض“ میں واجب الوجود کے عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں مگر اول تقضیہ میں موضوع و محمول یعنی سورج اور روشنی کا تصور بدیہی ہے جبکہ ثانی تقضیہ میں موضوع و محمول یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے تو اس تفاوت کی وجہ سے ہم پہلے تقضیہ میں سورج کے روشن ہونے کے حکم ضروری کو ثانی تقضیہ میں ”واجب الوجود“ کے عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں اختلاف کا نہ ہونا بھی ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروریات میں بھی اختلاف ہوتا ہے مگر یہ اختلاف تکبر و عناد کی بناء پر ہوتا ہے اور ایسا اختلاف کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً نقصان دہ نہیں۔ تو جس

طرح سوفسطائیہ کا اختلاف و انکار تمام بدیہیات کے وجود سے تکبر و عناد پر مبنی ہے اور ان کا یہ اختلاف و انکار بالا جماع مضر نہیں ورنہ تمام بدیہیات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح خیر متواتر کے مفید علم ہونے کے بارے میں سنیہ اور براہمہ کا اختلاف بھی تکبر و عناد کی وجہ سے ہے، تو ایسا اختلاف و انکار بھی مضر نہ ہوگا اور خیر متواتر کا مفید علم و یقین ہونا ضروری ہی رہے گا نہ کہ نظری اور استدلالی۔

فائدہ: سنیہ، سین کے ضمہ اور میم کے فتح کے ساتھ ہے یہ سومنات کی طرف منسوب ہے یہ قدیم بُت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک شہر ہے اور یہ ہنود کی بڑی زیارت گاہ ہے لوگ دُور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کے لئے آتے ہیں اور ہنود کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیاری کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا تو اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی۔ اور یہ وہ بت ہے کہ جس کو محمد و غزنیؑ نے توڑا تھا۔

براہمہ: یہ ہندوستان کے کفار کی بڑی قوم شام کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا برہام کی جانب منسوب ہے۔

مکابہ: بڑائی کی غرض سے تاق جھگڑنا اور بعض نے کہا ہے کہ مکابہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔

عناد: دشمنی کی بناء پر خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض نے کہا ہے کہ عناد کہتے ہیں کہ خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اس کی کلام کو سمجھ بغیر جھگڑا کرنا۔

وَالنُّوْعُ الثَّانِي خَيْرُ الرُّسُولِ الْمُؤَيَّدِ اَيُّ الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالرُّسُولُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى اِلَى الْخَلْقِ لِيَتَّبِعَ الْاَحْكَامَ وَكَذَلِكَ يُشْتَرَطُ فِيهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ لِأَنَّهُ اَعْمَرُ وَالْمُعْجَزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قَصْدُهُ اِظْهَارُ صِلَتِهِ مَنِ ادَّعَى أَنَّهُ رُسُولُ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے کہ جس کو (من جانب اللہ) قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل ہونے) کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے کہ جس کے ذریعہ اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

قولہ والنوع الثانی خیر الرسول المؤید ای الثابت ریسالتہ بالخیر یہاں سے ماتن خیر صادق کی دوسری قسم خیر رسول کو ذکر کر رہے ہیں کہ خیر رسول وہ ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔

شارحؒ نے اس عبارت میں رسول کی دو تفریضیں اور معجزہ کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ رسول کی اول تعریف شارحؒ

کے نزدیک مختار ہے اور ثانی تعریف ”وقد يشترط فيه الكتاب“ سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کی عبارت کی وضاحت سے قبل بطور تمہید کے ایک بات ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے (۱) بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں نسبت تباہی کی ہے رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو، مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں دی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ”إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا“ (۲) اور بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے اس لئے کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ“ اس میں رسول سے مراد فرشتہ وحی جبرئیل علیہ السلام ہیں بخلاف نبی کے وہ صرف انسان ہی ہوتا ہے۔ (۳) یہ جمہور حضرات کا قول ہے کہ نبی عام اور رسول خاص ہے یہی قاضی بیضاویؒ کے نزدیک مختار ہے وہ فرمان باری تعالیٰ ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ (۴) چوتھا قول جو ماتنؒ و شارحؒ دونوں کے ہاں مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول و نبی دونوں میں نسبت تساوی کی ہے۔

ماتنؒ کے نزدیک اس کا مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتنؒ نے ضمیر صادق کو دو قسموں میں بند کیا ہے اگر نسبت دونوں کے درمیان تساوی کی نہ ہوتی تو پھر ضمیر صادق دونوں قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں۔ (۱) خبر متواتر (۲) ضمیر رسول (۳) ضمیر نبی۔ مگر ماتنؒ نے دو میں انحصار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ کے نزدیک رسول و نبی دونوں ایک ہی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ اور شارحؒ کے نزدیک مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ شارحؒ نے مذکورہ عبارت میں جو رسول کی تعریف کی ہے اس کو مطلق رکھا ہے کسی کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی جس سے دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تمہید ختم ہوئی۔

اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شارحؒ نے رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) پہلی تعریف جو شارحؒ کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول وہ ایک انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ (۲) دوسری تعریف وقد يشترط الخ سے جو جمہور حضرات کی ہے شارحؒ نے ”یشترط“ بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے کہ رسول وہ انسان ہے کہ جسے نئی شریعت و کتاب دے کر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو بخلاف نبی کے وہ عام ہے خواہ نئی شریعت

کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) ، یا وہ لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ اس تعریف کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو پھر رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ (۳۱۳) آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو چودہ (۱۱۴) ہیں کہ جن میں تورات ، زبور ، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

معجزہ کی تعریف: معجزہ وہ امر ہے کہ جسے باری تعالیٰ خلاف عادت کے نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ معجزہ کی تعریف سے محذور شعبہ بازی وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ چیزیں خارق عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال و افعال کی مشق کے نتیجہ میں عادت یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح کرامات اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائے گی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والوں سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

وَهُوَ اَمَّا خَيْرُ الرُّسُولِ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِيَّ اَيِ الْحَاصِلِ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَيِ النَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ وَهُوَ الَّذِي يُمْكِنُ التَّوَسُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ اِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوبٍ خَبَرِيٍّ وَقِيلَ قَوْلُ مُؤَلَّفٍ مِنْ قَضَايَا يَسْتَعْلَمُ لِدَلَالِهِ قَوْلًا اٰخَرَ فَعَلَى الْاَوَّلِ الدَّلِيلُ عَلَى وُجُودِ الصَّائِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَى الثَّانِي قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ كُلُّ حَادِثٍ فَلَهُ صَائِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِيلُ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ فَبِالْثَّانِي اَوْفَوْا۔

توجہ: اور وہ یعنی خیر رسول واجب کرتی ہیں علم استدلالی کو یعنی اس علم کو کہ جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے۔ اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ (دلیل) ایسا قول ہے کہ جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول ”العالم حادث و کل حادث فلہ صائع“ ہے۔ اور بہر حال مناطہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے ، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

قولہ وهو ای خیر الرسول یوجب الخ باتن یہاں سے خیر رسول کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خیر رسول ایسا علم و یقین فراہم کرتی ہے کہ جو استدلالی ہوتا ہے یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

شارح نے اس عبارت میں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں اور اول دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور تیسری

تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

تعریف اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو، شارح نے ”یمكن ان يتوصل“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے مثال جیسے عالم میں اگر صحیح نظر کی جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے تو یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے“ جملہ خبریہ ہے تو یہاں اس مثال میں ”عالم“ اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

تعریف ثانی: دلیل چند معلوم قضایا سے مرکب ایسا قول ہے کہ جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوگی وہ لفظ ”عالم“ ہے جو وجود صانع پر دلیل بنائے اور تعریف ثانی کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی وجود صانع پر جو قیاس کی شکل میں ہے، وہ ہمارا قول ”العالم حادث و کل حادث فله صانع“ ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے کہ جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے ”العالم له صانع“ تو یہ مرکب قول ”العالم حادث و کل حادث فله صانع“ دلیل ہے ”العالم له صانع“ پر لہذا دلیل مرکب ہوئی۔

تعریف ثالث: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آ جائے جیسے دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

شارح ”فبالثانی اوفق“ سے یہ فرما رہے ہیں کہ تعریف ثالث تعریف ثانی سے مناسبت رکھتی ہے کیونکہ جس طرح تعریف ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریف ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لاوڑ ہے، بخلاف اول تعریف کے، اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَنْ أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُعْجَزَةَ عَلَى يَدِهِ تَصَدِّيقًا لَهُ، فَيُذْهِبُ
الرِّسَالَةَ كَانَ صَادِقًا فِيمَا آتَى بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَإِذَا كَانَ صَادِقًا يَفْعَلُ الْعِلْمُ بِمُضْمُونِهَا قَطْعًا وَأَمَّا أَنَّهُ
إِسْتِدْلَالِيٌّ فَلِئَنَّا نَقِفُ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ وَأَسْتَحْضِرَانِهِ خَيْرٌ مِنْ بُكْتِ رِسَالَتِهِ بِالْمُعْجَزَاتِ وَكُلِّ خَيْرٍ هَذَا
شَأْنُهُ، فَهُوَ صَادِقٌ وَمُضْمُونُهُ، وَاقِعٌ۔

توجہ: اور ہر حال میں رسول کا موجب للعلم ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کے دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرتے ہوئے، تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے

سلسلہ میں کہ جن کو وہ لے کر آیا اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا قطعی علم حاصل ہوگا۔ اور ہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے اس بات کے استدلال و استحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے کہ جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر کہ جس کی شان یہ ہوگی ہیں وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

قولہ واما كونه موجبا للعلم بالغافل میں ماقب نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا ”وہو یوجب العلم الاستدلالی“ اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) خبر رسول مفید علم ہے (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم و یقین استدلالی ہے۔ اب عبارت مذکورہ میں شارح ہر بات کی الگ الگ دلیل پیش کر رہے ہیں، اول بات یعنی خبر رسول مفید علم ہے کی دلیل مختصری تمہید کے سمجھنے پر مبنی ہے۔

تمہید: اگر کوئی شخص آ کر میں خبر دے کہ زید مر گیا ہے اور ہمیں خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے اور خبر کی سچائی کے یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خبر کا مضمون (یعنی زید کی موت کا) یقین ہوگا۔

اب اول بات پر (کہ خبر رسول مفید علم ہے) دلیل یہ ہے کہ بعینہ اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے بطور دلیل کے معجزہ ظاہر فرمادیا ہو تو ہمیں اس کی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچے ہونے کا یقین ہوگا اور جب اس کی خبروں کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین ہوگا۔

دوسری بات پر (کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے ضروری نہیں) دلیل یہ ہے کہ یہ علم استدلالی مقدمات کی ترتیب پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ مرتب شدہ مقدمات کا ذہن میں متحضر ہونا بھی کافی ہے مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات متحضر ہے کہ یہ خبر ایسے رسول کی ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بھی ہمارے ذہن میں متحضر ہے کہ یہ خبر ایسی ذات کی ہے کہ جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو اب یہ نتیجہ نکلے گا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے۔

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ أَيْ بِخَبَرِ الرَّسُولِ يُضَاهِي أَيْ يُشَابَهُ الْعِلْمُ الثَّابِتُ بِالضَّرُورَةِ كَالْمَحْسُوسَاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَالْمُتَوَكِّلَاتِ فِي التَّيَقُّنِ أَيْ عِنْدَ إِحْتِمَالِ التَّوَقُّفِ وَالْيَقِينِ أَيْ عِنْدَ إِحْتِمَالِ الزُّوَالِ بِعَشْرِكَيْكِ الْمَشْكُوكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْأَعْقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَلَا لَكُنْ جَهْلًا أَوْ ظَنًّا أَوْ تَقْلِيدًا۔

توجہ: اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات (کے علم) کے تیقن میں، یعنی تیقن کا احتمال نہ ہونے میں اور ثبات میں، یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکوک کی تکلیک سے، تو یہ ایسا علم ہے کہ جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے کہ جو (واقع کے) مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو،

ثابت ہو، ورنہ البتہ جہل ہوگا یقین یا تقلید۔

قوله والعلم الثابت به ای بخبر الرسول الخ اس عبارت میں ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ ماتن نے قابل میں یہ کہا ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو اس سے یہ وہم اٹھتا ہے کہ جو علم نظر و استدلال پر موقوف ہو اور چونکہ نظر و استدلال بمعنی ترحیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنی میں ہو یا پھر یقین کے معنی میں ہو۔ مگر اس یقین سے کتر ہو کہ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ ہوتا ہے یا جو یقین خبر متواتر کا تواتر کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے ماتن نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے ضروری نہیں مگر تین اور ثبات، جس طرح ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا یقین ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی کے باوجود اس میں تین ثبات ہے اور جیسے خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری، زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی بھی مشکک کی تکنیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا۔ تو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تین اوصاف ہیں (۱) مطابق ہو یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو، ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ جہل مرکب ہے۔ (۲) جازم ہو یعنی غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائے گا۔ (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرے ورنہ یہ تقلید ہوگی۔ تو شارح کی عبارت ”والا لکان جہلاً او ظناً او تقلیداً“ لف و نشر کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے ہے۔

فَإِنْ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُولِ سَمِعَ مِنْ فِيهِ أَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذَلِكَ أَوْ بَعِيرٌ ذَلِكَ إِنْ أُمِكنَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا، پھر تو قسم اول (خبر متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی، تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے کہ جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا آپ سے وہ بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض شارح کے قول ”فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق العاجز الثابت“ پر ہے۔

اعتراض: خبر رسول جہاں علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے تو وہ متواتر ہونے کی صورت میں دیتی ہے اور اگر خبر رسول از قبیل

آحاد ہو تو وہ مفید ظن ہوا کرتی ہے جیسا کہ یہ اصول، اصول فقہ میں مقرر ہے کہ یقین کا فائدہ اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو، تو اس صورت میں خبر رسول، خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ دونوں کو الگ الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں (خبر رسول و خبر متواتر) ایک ہی ہیں۔ لہذا ماتن کا خبر صادق کی دو قسمیں (خبر رسول اور خبر متواتر) قرار دینا درست نہیں ہے۔

جواب: قلنا الخ خبر رسول سے جو یقین حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی نے براہ راست خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے حدیث سنی ہو تو وہ بھی مفید یقین ہے اگرچہ وہ متواتر نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ خبر کہ جس کے بارے میں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہو گیا ہو وہ مفید یقین ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہو یا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہو یا الہام و خواب کے ذریعہ خبر رسول ہونے کا علم ہو یا ہو اگرچہ الہام کی صورت میں خود کو یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا خَيْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَهُ يَفِدُ الْعِلْمَ لِعَرُوضِ الشَّكِّ فِي كَوْنِهِ خَيْرُ الرَّسُولِ۔

ترجمہ: اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔

قولہ: واما خبر الواحد فانما له يفد العلم لِعَرُوضِ الشَّكِّ (۱) خبر رسول مفید علم ہے۔ (۲) اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہے۔ تو پہلی بات پر یہاں شارح ایک سوال مقرر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: خبر واحد کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں ہیں وہ بھی تو خبر رسول ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ مفید علم و یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے تو پھر ماتن کا علی الاطلاق یوں کہنا کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبر واحد مفید علم بمعنی یقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے اگر خبر رسول ہونے میں شبہ نہ رہے بلکہ اس کا خبر رسول ہی ہونا معلوم ہو جائے یا اس طور کہ اس میں تواتر کی شرائط کے پائے جانے کا علم ہو جائے تو اس وقت وہ مفید علم و یقین ہوگی نہ کہ مفید ظن۔

فَإِنْ قِيلَ فَإِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا أَوْ مَسْمُوعًا مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ ضَرُورِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَالْحَقِيقَاتِ لَا إِسْتِدْلَالِيًّا قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ خَيْرُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي تَوَاتَرَ الْأَخْبَارُ بِهِ وَفِي الْمَسْمُوعِ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ إِذْ رَأَى الْأَقْلَاطِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْإِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُونِهِ وَكِبَرُوتِ مَذْلُوبِهِ مَثَلًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ انْكَرَ عَلَيْهِ بِالْمُتَوَاتِرِ اللَّهُ خَيْرُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ضَرُورِيٌّ لَمْ يُعْلَمَ مِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَهُوَ إِسْتِدْلَالِيٌّ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جب خبر متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے سنی ہوئی ہو تو وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی کا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ علم ضروری متواتر میں وہ اس کے خیر رسول ہونے کو جانتا ہے۔ اس لئے کہ یہی تو وہ معنی (بات) ہے کہ جس کی خبر دینا تو اتر کے ساتھ (واقع) ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے سُنی گئی صرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہوتا ہے۔ اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جانتا ہے مثلاً نبی علیہ السلام کا فرمان ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ تو اتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ خیر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے پھر اس (حدیث) سے یہ (حکم) معلوم ہوا کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

قولہ: فان قيل فاذا كان متواتراً او مسموعاً الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں یہ اعتراض مانتے کے بیان کردہ خبر رسول کے حکم کی دوسری بات (علم استدلالی) کے متعلق ہے کہ مانتے نے کہا ہے کہ خیر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔

اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خیر رسول ہونا تو اتر کے ساتھ معلوم ہوا ہے تو وہ متواتر ہوگی اور جو خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے حاسہ سمع کے ادراک سے وہ حاسہ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہو گی اور چونکہ متواترات اور حسیات دونوں ضروری کے اقسام میں سے ہیں تو خیر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہونا چاہئے نہ کہ استدلالی حالانکہ مانتے نے اس کو استدلالی قرار دیا ہے تو یہ کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خیر رسول جو متواتر ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے اس میں دو باتیں ہیں (۱) اس کے خیر رسول ہونے کو جانتا (۲) اور خیر رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم۔ ان میں اول ضروری ہے اور ثانی استدلالی۔ کیونکہ مضمون کے صادق ہونے کا علم، نہ تو اتر سے حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی کسی سے بالشافہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی خبر کا مضمون صحیح ہو، مثلاً ابو جہل نے کوئی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بالشافہ سنی، تو اس کو اس بات میں کوئی شک و شبہ نہ تھا کہ یہ خبر، رسول کی خبر ہے مگر رسول کی خبر کے مضمون کو صادق نہیں مانتا تھا، تو مانتے نے خیر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو جو استدلالی قرار دیا ہے وہ مضمون کے صادق ہونے کے اعتبار سے قرار دیا ہے مثلاً فرمان رسالت ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ اب تو اتر کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ خبر، خیر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے کیونکہ تو اتر کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے پھر اس خبر رسول سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ پتہ مدعی پر واجب ہیں اور قسم منکر پر ہے یہ مضمون جو ہمیں حاصل ہوا ہے یہ

استدلالی ہے اس لئے کہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے اور وہ استدلال قیاس کی شکل میں ہے جیسے ”البینۃ علی المدعی“ خبر رسول ہے (یہ ضروری ہے) اور خبر رسول کا مضمون صحیح ہے (یہ کبریٰ ہے) لہذا ”البینۃ علی المدعی الخ“ (یہ نتیجہ ہے) کا مضمون یعنی مدعی پر بینہ واجب ہیں صحیح ہے۔

فَلَا يُقْبَلُ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُؤَيَّدُ لِلْعِلْمِ لَا يَنْحَوِرُ فِي النُّوعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُونُ خَبَرُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ خَبَرُ الْمَلِكِ أَوْ خَبَرُ أَهْلِ الْأَجْمَاعِ أَوْ الْخَبَرُ الْمَقْرُونُ بِمَا يَرْفَعُ إِحْتِمَالَ الْكُذْبِ كَالْخَبَرِ يَقْتُومُ زَيْدٌ عِنْدَ تَسَارُعِ قُوَيْهِ إِلَى دَارِهِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ایسے قرینہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کر دے جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے زید کے گھر کی طرف سبقت کرنے کے وقت (یعنی دوڑنے کے وقت)۔

قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔
اعتراض: باتن نے خبر صادق کو جو مفید یقین ہے فقط دو قسموں میں بند کر دیا، ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول حالانکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی خبر جو کہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کچھ خبر دی۔ اسی طرح شب معراج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے کچھ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبروں سے اس کے مضمون کا علم و یقین دونوں حضرات کو حاصل ہوا اسی طرح فرشتہ کی خبر یعنی جبرئیل علیہ السلام کی خبر، جو وہ انبیاء علیہم السلام کو دیتے تھے اس خبر سے بھی حضرات انبیاء علیہم السلام کو علم و یقین حاصل ہوتا تھا، اسی طرح اہل اجماع کی خبر سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح وہ خبر واحد کہ جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو اٹھانے والا قرینہ ہو، تو ایسی خبر سے بھی علم و یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مثلاً زید ج کو گیا ہوا تھا اور اس کی واپسی کا زمانہ شروع ہو گیا، آپ نے لوگوں کو اس کے گھر کی طرف دوڑتے ہوئے (جاتے ہوئے) دیکھا تو آپ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں دوڑتے ہوئے جا رہے ہیں تو اس نے آپ کو خبر دی کہ زید ج سے واپس آ گیا ہے اس سے ملاقات کے لئے جا رہے ہیں تو یہ خبر اگرچہ واحد ہے مگر مذکورہ قرآن کی وجہ سے آپ کو اس خبر کا مضمون، کہ زید آ گیا ہے، یقین حاصل ہو جائے گا۔
تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ فقط خبر صادق کی دو قسموں میں متواتر اور خبر رسول سے علم و یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ان سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے تو لہذا باتن کا دو میں انحصار کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُونُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِغَايَةِ الْخَلْقِ مُعْجِدٌ كَوْنُهُ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْقَرَائِنِ

الْمُفِيدَةُ لِلْيَقِينِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَّرَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ خَبَّرَ الْمَلَكُ إِنَّمَا يَكُونُ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ بِالنَّبَسَةِ إِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكِّمَهُ حُكْمُ الرَّسُولِ وَخَبَّرَ أَهْلَ الْأَجْمَاعِ فِي حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَكَذَلِكَ يُجَابُ بَأَنَّهُ لَا يُؤَيَّدُ بِمُجَرَّدِهِ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْأَجْمَاعِ حُجَّةً فَلَنَّا وَكَذَلِكَ خَبَّرَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا جُعِلَ اسْتِدْلَالًا

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے کہ جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کے لئے محض اپنی خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان قرائن سے جو مفید یقین ہیں دلالت عقل کی وجہ سے۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے، عامۃ الخلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جبکہ وہ ان (مخلوق) تک پہنچی ہو رسول علیہ السلام کی جانب سے، پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر، خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید (علم) نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی طرف جو دلالت کرنے والی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر۔ تو ہم جواب دیں گے کہ پھر تو اسی طرح خبر رسول علیہ السلام بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

قوله قلنا المراد بالخبر خبر یكون سببا للخبر شارح نے اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب دیا ہے۔
جواب: خبر صادق جو مفید علم و یقین ہے اس کا حصہ دو قسموں میں یعنی خبر متواتر اور خبر رسول میں صحیح ہے اور خبر واحد جو مقرون بالقرائن ہے وہ مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہے اس لئے کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو عامۃ الخلق کے لئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بن سکے۔ اب مذکورہ خبر واحد جو قرائن سے مقرون ہے وہ علم کا سبب قرائن کی بناء پر پربی ہے اگر قرائن نہ ہوتے تو پھر خبر واحد کبھی بھی مفید علم و یقین نہ ہوتی۔

رہا سوال اللہ تعالیٰ کی خبر کا یا فرشتہ کی خبر کا، وہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست علم کا سبب نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ براہ راست مخلوق سے ہم کلام نہیں ہوتے۔ لہذا علم کا سبب اس وقت بنیں گی کہ جب دونوں کی خبر رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی اور ان کے لئے مفید علم و یقین بھی ہوگی مگر اس صورت میں وہ اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر رسول کہلائے گی۔

رہا سوال اہل اجماع کی خبر کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے کہ جن کا عاۃ اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے، اسی طرح اہل اجماع کی خبر ہے اس کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔ البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں خبرین کی سچائی کا یقین بدیہی ہے جبکہ اہل اجماع کی خبر میں خبرین یعنی مجتہدین کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل یہ حدیث "لا تاجتمع امتی علی الضلالة" ہے۔

”و قد يجاب بأنه الخ“ سے بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے اس لئے کہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرائن سے نہیں بلکہ قرائن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بنے، جبکہ اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنی ہے جو اجماع کی حجت پر دلالت کرتے ہیں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”لاجتمع امتی علی الضلالة“ کہ میری امت کا اجماع غلط بات اور گمراہی پر نہیں ہو سکتا بلکہ جس پر اتفاق کرے گی وہ حق اور صحیح ہوگا۔ تو اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنا ہے جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں۔

مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے ”و کلّک خبر الرسول“ سے اس کو رد فرما رہے ہیں، رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمہارا جواب درست مان لیا جائے اور اہل اجماع کی خبر کو اس بناء پر مقسم یعنی خبر صادق سے خارج کیا گیا ہو کہ وہ محض خبر رسول ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کی حجت پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین ہے تو پھر ”خبر الرسول“ کو بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج کرنا پڑے گا کیونکہ خبر رسول کے جمع بننے کے لئے بھی دلائل کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے حالانکہ خبر رسول مقسم سے خارج نہیں اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر خبر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی، جیسا کہ پہلے جواب میں ذکر کیا گیا ہے۔

مگر شارحؒ نے عجیب کی غرض کو سمجھا ہی نہیں اس لئے کہ عجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حجت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول ”لاجتمع امتی علی الضلالة“ ہے اسی وجہ سے یہ خبر رسول کے حکم میں ہوئی۔ بہر حال عجیب کا جواب شارحؒ کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اس کو خبر رسول میں داخل نا جائے۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِذُّ لِلْعُلُومِ وَالْأَفْكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى يَقُولُهُمْ غَرِيزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْوَعْلُ بِالْضُرُورِ يَكُنْ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلْوَابِ وَفِيهِ جَوْهَرٌ تَلَزُّكَ بِهِ الْعَالِيَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمَشَاهِدِ۔

توجہ: اور بہر حال عقل، نفس کی وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے (کہ عقل) ایسی فطری شئی ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم آتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا گیا ہے (کہ عقل) ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ

غائبات کا علم ہوتا ہے و سائل کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

قولہ واما العقل وهو قوة للنفس الخ علم کا تیسرا سبب عقل ہے۔ اس عبارت میں عقل کی تین تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ شارح نے عقل یہ کی تعریف کی ہے ”هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات“ یعنی نفس کی وہ قوت ”عقل“ کہلاتی ہے کہ جس سے نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد ”نظری تصدیقات“ ہیں اور ادراکات سے مراد ”نظری تصورات“ ہیں۔

حاصلی تعریف یہ بنے گی کہ عقل اس قوت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے۔ عقل کی چار قسمیں ہیں جس کا ہم فائدہ میں ذکر کریں گے۔ اور یہ قوت مراتب عقل کے لحاظ سے ”عقل بالملکہ“ ہے۔

دوسری تعریف جس کو شارح نے اپنے قول ”هو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات“ سے نقل کی ہے جو مشہور مفکر حارث ابن اسد الحاسبی نے کی ہے جن کی پیدائش حضرت حسن بصری کے زمانہ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۴۳ ہجری میں ہوئی ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے کہ جس کے ذریعے آلات کی سلامتی کی نتیجہ میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہوتا ہے۔ یہ تعریف اصل ہے اور پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے کیونکہ جب بعض ضروریات کا علم بالفعل ہو گا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ ”العلم بالضروريات“ میں ضروریات سے مراد بعض ضروریات ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے اور محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم، بالفعل ہونا لازمی و ضروری نہیں۔

غویزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو، اسم مفعول کے معنی میں ہے بمعنی گڑھی ہوئی چیز۔ اور عقل کا لغوی معنی ہے باندھنا، روکنا، عقل بھی چونکہ اپنے صاحب کو جرم کے ارتکاب سے روکتی ہے اس لئے اس کو عقل کہتے ہیں۔ حاسبی نے ”عند سلامة الآلات“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم حاصل نہ ہوگا جیسے نائم اور صبی، اول کے اندر حواس کا قتل ہے اور ثانی کے اندر ضعف ہے۔

اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس کو شارح نے اپنے قول ”جوہر تدرك به الغائبات الخ“ سے نقل کیا ہے۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں خواہ

تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں۔ وسائل سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہیں اس لئے کہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ”تعریف“ اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ”دلیل“ کہتے ہیں اس بناء پر وسائل سے مراد دلائل و تعریفات دونوں ہیں۔ پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل ”عرض“ ہے کیونکہ اس کی تعریف قوت سے کی گئی ہے جو کہ عرض ہے اور تیسری تعریف کے لحاظ سے ”عقل“ جو ہر ہے کیونکہ اس کی تعریف جو ہر سے کی گئی ہے۔

فائدہ: عقل چار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) وہ چیز کہ جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے، انسان اس کی وجہ سے فکر و تدبیر کے باریک صنعتیں نکالتا ہے (۲) جائز و محال سمجھنے والی طبعی قوت کا نام عقل ہے (۳) تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں (۴) پیدا آئی قوت کا کمال، حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور آخرت کی طلب میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں (۱) عقل حیوانی، یہ بچوں کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ (۲) عقل بالملکہ، کہ قوت، درجہ قوت سے نکل کر فطیلت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور تصورات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت حاصل ہو جائے یعنی ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظر کو حاصل کرنے کی استعداد ہو اس کا نام ”عقل بالملکہ“ ہے کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ حاصل ہے۔

(۳) عقل بالفعل۔ کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے یعنی خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سر نو فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان نظریات کے استحضار پر قادر ہو۔ (۴) عقل مستفاد۔ کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں یعنی نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں اور ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص تبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا صَرَّحَ بِذَلِكَ لِمَا فِيهِ مِنْ خِلَافِ الشُّكُوبَةِ وَالْمَلَا حِلَّةِ فِيْ جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَسَافَةِ فِي الْاِلَهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْاَرَءِ۔

ترجمہ: پس وہ (عقل) بھی علم کا سبب ہے (ماتن نے) اس (عقل کے سبب علم ہونے) کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں سنیہ اور ملحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر۔ اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الہیات کے اندر، بناء کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تنافض پر۔

قولہ فهو سبب للعلم ایضاً الخ یعنی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ابتداءً باتن نے اپنے قول ”واسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل“ میں حواس، خبر صادق اور عقل ان تینوں کا سبب علم ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا اور جب ان کی تفصیل شروع کی تو لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی بلکہ یوں فرمایا ”موجب للعلم الضروری“ اور ”یوجب العلم الاستدلالی“ وغیرہ اور جب عقل کی تفصیل کی باری آئی تو لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب: عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے سبب مستحیٰ تاکید تھا، اس لئے باتن نے یہاں لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی ہے۔ اختلاف اگرچہ حواس کے سبب علم ہونے کے بارے میں بھی ہے مگر چونکہ اس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل توجہ نہیں اسی وجہ سے اس میں تاکید نہیں سمجھی گئی۔

سُمدیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں عقل و نظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، سُمدیہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندوستان کے کفار جو شہر مومنات کی جانب منسوب ہیں تو سُمدیہ عقل و نظر کے مفید للعلم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل و نظر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد و یقین کے حق ہونے کا علم اگر بدیہی ہے تو پھر اس میں یعنی اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے۔ حالانکہ اعتقاد کی غلطی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم لوگوں کو مذاہب بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں جو ان کا اعتقاد عقل و نظر کے نتیجہ میں تھا، پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے تو دوسرا مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔

اور اگر عقل و نظر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو پھر یہ دوسری نظر کا محتاج ہو گا علیٰ ہذا القیاس، تو اس صورت میں دور اور تسلسل لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے۔ اور ملاحدہ نے بھی تمام نظریات کے اندر عقل و نظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، ملاحدہ یہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو ظاہر اراضی ہے اور باطناً کافر ہے اور ان کا مقصد اسلام کا ابطال ہے اور یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے کچھ ظواہر ہیں اور کچھ حقائق ہیں جہلاء صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور عقلاء حقائق کو جاننے والے ہیں ان حقائق کے رموز اور اشارات ہیں کہ جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے ان کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ اور اصطلاحات شریعہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے چند نمونے یہ ہیں۔

نبی اس ذات کا نام ہے کہ جس پر قوت قدسہ کا فیضان ہے، جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے، جناب سے مراد راز کا انشاء ہے، غسل سے مراد تجبید عہد ہے، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت ہے، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد انشاء راز سے پرہیز ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، طوفانِ نوح سے مراد طعم کا طوفان ہے، آتشِ نمرود سے مراد نرود کا غصہ ہے، معاد سے

مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو ہر حال ملاحظہ عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں آپس میں بہت اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید العلم ہوتی تو پھر عقلاء باہم اختلاف نہ کرتے۔

اور الہیات میں بعض فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید العلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ”الہیات“ عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ نکلن تو حاصل ہو سکتا ہے علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یقین کے معنی میں ہے، تو سمیہ و ملاحظہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کے انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يَنَالُ كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيحِ مِنَ الْعَقْلِ مُؤَيِّدًا لِلْعِلْمِ عَلَى أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اسْتِدْلَالٌ بِنَظَرِ الْعَقْلِ فَوَيْهِ الْبُاطِلُ مَا نَفَيْتُمْ فَيَسْأَلُ لِمَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا إِمَّا أَنْ يُقَيِّدَ شَيْئًا فَلَا يَكُونُ فَاسِدًا أَوْ لَا يُقَيِّدَ فَلَا يَكُونُ مُعَارَضَةً۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا، علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا (کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں ہے بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے کہ جس کا تم نے انکار کیا ہے تو تناقض پیدا ہو گیا۔ پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کسی شئی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو پھر معارضہ نہ ہوا (اور ہمارا قول ”نظر“ مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ رہا)۔

قوله والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ اس عبارت میں شارح نے تینوں فرقوں کے دلائل (یعنی انہوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تھا) کے دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی اور دوسرا اِزہامی جواب دیا ہے۔

”والجواب الخ“ سے تحقیقی جواب کا ذکر ہے۔

تحقیقی جواب: یہ ہے کہ نظر ایات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے اور ایسا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے اور ہم عقل و نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے قائل ہیں اور نظر فاسد کے مفید ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ جیسے اگر بیگم آدی ایک کو دودھ پکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اچھی آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔

الزامی جواب: علیٰ ان ما ذکرتمہ الخ تم نے جو یہ کہا ہے کہ کثرت اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، اس میں تم نے خود ”نظر عقل“ ہی سے استدلال کیا ہے اس کا تم انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو۔ تم

نے لیل کے مقدمات کو ترتیب دیتے ہوئے اس طرح کہا ہے ”لو كان نظر العقل سبباً للعلم في النظريات، لما وقع فيها اختلاف العقلاء، لكن اختلاف العقلاء فيها كثير“ کہ اگر عقل علم کا سبب ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف واقع نہ ہوتا، لیکن اس میں عقلاء کا بہت اختلاف ہے۔ آپ کی اس ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ عقل سبب علم نہیں ہے، جبکہ مقدمات کو ترتیب دینے کا نام ”نظر“ ہے گویا کہ نظری سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم حاصل ہوا ہے اور جس چیز سے کسی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نظر (عقل) علم کا سبب ہے۔ اور جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اسی چیز کا اثبات ہے تو تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا۔

اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول کی فاسد ”النظر يفيد العلم“ کا ہمارے قول کی فاسد ”كثرة الخلاف تدل على عدم كون النظر مفيداً للعلم“ سے معارضہ ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے۔ تو پھر ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کویتسا مثل مشہور ہے۔ جمہور کی طرف سے اس پر گرفت کی گئی کہ اچھا تم یہ بتاؤ کہ تمہارا استدلال ”لو كان نظر العقل سبباً للعلم في النظريات، لما وقع فيها اختلاف العقلاء، لكن اختلاف العقلاء فيها كثير“ ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلہ میں مفید ہے یا نہیں، اگر مفید ہے تو پھر تمہارا یہ کہنا (کہ ہمارا قولی فاسد جمہور کے قولی فاسد سے معارض ہے) یعنی اپنے قول کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہ ہوگا اور ہمارا قول ”النظر يفيد العلم“ معارضہ سے محفوظ رہا، لہذا ہماری بات ثابت ہوگئی کہ ”نظر العقل“ مفید علم ہے۔

فَإِنْ قِيلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيهِ خِلَافٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْوَاحِدُ يَصِفُ الْإِنْسَانَ وَإِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ اثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَكَانَ دَوْرًا

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے جیسے ہمارے قول ”الواحد نصف الانثيين“ میں اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

قوله فان قيل كون النظر مفيداً للعلم الخ اس عبارت میں شارح فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: مقرر عرض کرتا ہے کہ آپ کا مقولہ ہے کہ نظر عقل مفید علم ہے اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ نظر عقل جو علم کا سبب ہے اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا نظری ہے آپ جو بھی شق اختیار کریں گے اشکال سے خالی نہ ہوگی اگر آپ کہیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے جبکہ ضروری ایسا ہونا چاہئے کہ اس میں اختلاف نہ ہو جیسے ایک، دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ نظری ہے تو پھر اس کا اثبات کرنے کے لئے دوسری نظری کی حاجت پیش آئے گی۔ اور

اس سے دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اگلی عبارت میں شارح اس اعتراض کا جواب، اولاً شق اول کو اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے جواب دیں گے۔

قُلْنَا الضَّرُورِيُّ قَدْ يَمُوتُ فِيهِ خِلَافٌ اِمَّا لِمَعْنَا اَوْ لِقُصُورٍ فِي الْاَدْرَاكِ لِانَّ الْعُقُولَ مُتَفَاوِتَةً بِحَسَبِ الْفُطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِحْدَالٍ مِنَ الْاَثَارِ وَ شَهَادَةٍ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالنَّظَرِ قَدْ يَكْبُتُ بِنَظَرٍ مَخْصُوصٍ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُورَةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمَخْصُوصِيَّةٍ هَذَا النَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهِ صَحِيحًا مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ فَيَكُونُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيحًا مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ وَلَيْ نَحْقِيقُ هَذَا الْمَنْعَ زِيَادَةً تَفْصِيلاً لَا يَلِيْقُ بِهِذَا الْكِتَابُ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے، اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آمار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ۔ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی مخصوص نظر کے ساتھ کہ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدود عالم کے علم کا ضرورہ۔ اور یہ اس نظری کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے، تو ہر وہ نظری صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم ہوگی۔ اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

قولہ قُلْنَا الضَّرُورِيُّ قَدْ يَمُوتُ فِيهِ خِلَافٌ الخ یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: پہلی شق کو اختیار کر کے ہم نے تشریح کے مفید علم ہونے کو ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بہت ہیں کبھی عناد کی بناء پر ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے (عمداً حق کے انکار کو عناد کہتے ہیں) اور کبھی نفسی ضروری کے اطراف یعنی موضوع و محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی اختلاف ہو جاتا ہے، لہذا ہمارا مذکورہ قول ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ تنفیہ بدیہیہ ہے مگر مخالفین نے عناد یا اپنی عقل کی کوتاہی و کمی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سوسطائیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے، کیونکہ سب انسانوں کی عقلیں برابر نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے اس لئے کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں اور عقول سے صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر وال ہیں۔ جیسے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے رفیق سفر سے پانی مانگا تو اس نے بلا قیمت دیئے سے انکار کر دیا تو آپ نے سارا پانی دس درہم کے بدلے میں خرید لیا پھر امام صاحبؒ نے ستو کے کھانے میں اپنے رفیق کو شریک کیا تو اس کو پیاس لگی پانی مانگا امام صاحبؒ نے بلا قیمت دیئے سے انکار کر دیا اور

فرمایا کہ فی پیلہ دس درہم کا ہے، تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا تو اس نے ایک پیالہ دس درہم میں خریدا۔ یوں امام صاحب نے اپنی عقل کی تدبیر سے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف دوسرے آدمی کے عقل کی کہانی بھی سنو کہ ایک شخص حجام (ٹائی) کی دوکان میں آیا اپنے بال کٹوائے، اجرت میں ایک روپیہ دیا مٹھنی واپس لیتی تھی حجام کے پاس ریزگاری (مٹھنی) نہ تھی تو حجام نے کہا باقی پیسے بعد میں لے لینا مگر وہ شخص بقیہ لینے پر بعد رہا بالآخر حجام کو ایک ترکیب سونھی تو اس نے کہا کہ اچھا یوں کر کہو کہ بقیہ مٹھنی کے عوض تیری بیوی کے سر کے بال مونڈ دوں گا وہ صاحب راضی ہو گئے مگر سے بیوی کو گھٹینے ہوئے لائے وہ بیچاری چلاتی اور روتی رہی مگر یہ صاحب بڑی مضبوطی سے اس کا سر پکڑے ہوئے ٹائی کے پاس لائے تو ٹائی نے اس کے سر کے تمام بال مونڈ دیئے وہ بیچاری شرم کے مارے سر پر رومال رکھ کر گھر واپس آئی اور حجام (ٹائی) نے عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے تو وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرنے لگے اور بیٹی کو ساتھ لے گئے جب تک اس کے سر پر کافی بال نہ اگے تھے اس کو اپنے پاس رکھا۔ تو دیکھئے دونوں عقولوں میں کس قدر تفاوت ہے۔ نیز احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے جیسے کہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”ہن ناقصات العقل والدين“۔ یہ جواب جو شق اول اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازنی کا پسندیدہ ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام الحرمین کا پسندیدہ ہے کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کو نظری مانا گیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس سے تو ”اثبات النظر بالنظر“ لازم آئے گا جو دو کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے بایں معنی کہ نظری کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظری حاجت پیش آئے گی یہی ”اثبات النظر بالنظر“ ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کو کبھی ایسی نظر مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں یعنی بالکل واضح ہوتے ہیں اگرچہ وہ خود نظری ہے مگر بدیہی المقدمات ہونے کی وجہ سے اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، تو ایسی صورت میں ”اثبات النظر بالنظر“ والا اشکال ختم ہو جائے گا۔ جیسے جب ہم کہتے ہیں ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ ”العالم حادث“ کا علم حاصل ہوا ہے حالانکہ عالم کا حادث ہونا نظری تھا جو ہم کو مذکورہ نظر سے حاصل ہوا ہے مگر چونکہ مذکورہ نظر کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں اور ان کا اثبات کسی اور نظر پر موقوف نہیں ہے، لہذا اور بھی لازم نہ آیا۔

شارح اپنے قول ”ولیس ذلک بخصوصیۃ هذا النظر الخ“ سے فرما رہے ہیں کہ نظر مذکور ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ اس وجہ سے نتیجہ ”العالم حادث“ کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط (یعنی صغریٰ کا موجب ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا) پر مشتمل

ہے، اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شراباً نظر پر مشتمل ہو تو وہ (نظر) مفید علم ہوگی، لہذا ہمارا دعویٰ ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ ثابت ہو گیا۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے، البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیل موجود ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا بَكَتْ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبُكَاهَةِ أَيْ بِالْوَجْهِ مِنْ غَيْرِ إِحْتِيَاجٍ إِلَى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ أَكْثَرُهُ مِنْ جُزْئِهِ فَإِنَّهُ بَعْدَ تَصَوُّرٍ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمِ لَا يُتَوَكَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَكَّفَ فِيهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ جُزْءَ الْإِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا لَمْ يَكُنْ أَكْثَرُ أَكْثَرُهُ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يُتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَمَا بَكَتْ مِنْهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ أَيْ بِالنَّظَرِ فِي اللَّيْلِ سَوَاءً كَانَ إِسْتِدْلَالًا مِنْ الْعِلَّةِ عَلَى الْمُعْلُولِ كَمَا إِذَا رَأَى نَارًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهَا دُخَانًا أَوْ مِنَ الْمُعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا إِذَا رَأَى دُخَانًا فَعَلِمَ أَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يُحْصَى الْأَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِيلِ وَالثَّانِي بِالْإِسْتِدْلَالِ فَهُوَ الْخُتَابِيُّ أَيْ حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ۔

ترجمہ: اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو عقل سے ثابت ہے بدلتہ یعنی تفکر کی طرف احتیاجی کے بغیر پہلی ہی توجہ سے، پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ فی کمال اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جزء اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی اور ہی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ مثلاً کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو (درحقیقت اس نے) کل اور جزء کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا (یعنی سمجھا ہی نہیں ہے)۔ اور جو علم استدلال سے ثابت ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ جب اس نے آگ دیکھی پھر اس نے جان لیا کہ اس کے لئے دھواں ہے یا (استدلال) معلول سے علت پر ہو جیسا کہ جب دھواں دیکھا پھر اس نے جان لیا کہ یہاں آگ ہے۔ اور کبھی اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو عقل کے استدلال سے حاصل ہو) پس وہ اکسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ سے حاصل ہو۔

قولہ وما لبث منه ای من العلم الخ باتنے جس طرح دیگر اسباب علم (حواس، خبر متواتر، خبر رسول) سے حاصل ہونے والے علم کے حکم کو بیان کیا یعنی اس کا ضروری ہونا یا استدلالی ہونا بیان کیا اسی طرح یہاں ماتن عقل کے سبب علم ہونے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس سے حاصل ہونے والے ”علم“ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے (۱) اگر کسی چیز کا علم بغیر نظر و فکر کے محض عقل و ذہن کو متوجہ کرنے سے حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا جیسے کل کا اپنے جزء سے بڑے ہونے کا علم، کل اور جزء اور اعظم کے معنی جاننے کے بعد محض عقل کے متوجہ کرنے سے ہمیں حاصل ہوا ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں توقف کرے اور کہے کہ جزء بھی کبھی کل سے بڑا ہوتا

ہے ہر دفعہ کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے مثلاً بھی ہاتھ جو انسان کا ایک جزء ہے اپنے کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو دراصل اس کو جزء اور کل کے معنی کا بھی علم نہیں ہے اس لئے کہ کل اپنے ہاتھ اور بقیہ اعضاء سمیت ہے جبکہ جزء فقط ہاتھ ہے اگر ہاتھ اپنے کل جسم سے کہ جس میں ہاتھ بھی داخل ہے بڑا ہو جائے تو اس صورت میں شے کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو محض باطل ہے۔ (۲) اور جو علم عقل سے استدلال کے ذریعے سے یعنی دلیل میں نظر و فکر کرنے سے حاصل ہو تو وہ اکتسابی ہے خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کسی نے آگ کو دیکھا تو اس کو اس سے دھواں کا علم ہوا کہ وہاں دھواں ہے تو یہاں آگ (علت) کو دھواں (معلول) پر دلیل بتایا گیا ہے ایسی دلیل کو ”دلیل یمنی“ کہتے ہیں اور خواہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کسی نے دھواں دیکھا تو اس کو اس سے آگ کا علم حاصل ہوا ہے کہ وہاں آگ ہے تو یہاں دھواں (معلول) کو آگ (علت) پر دلیل بتایا گیا ہے ایسی دلیل کو ”دلیل یانی“ کہتے ہیں اول کو یعنی اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اس کو تظلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ثانی کو یعنی اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اس کو استدلال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْأَسْبَابِ بِالْأَخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَقْدَمَاتِ فِي الْأَسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْأَصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فِي الْحَيَاتِيَّاتِ فَالْأَخْتِيَارِيُّ أَغْمٌ مِنَ الْأَسْتِدْلَالِيِّ لِأَنَّهُ الَّذِي يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ فِي الْكَيْفِيَّةِ كُلِّهِ اسْتِدْلَالِيٌّ إِخْتِيَارِيٌّ وَلَا عَكْسَ كَالْإِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْأَخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور وہ کب اپنے اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنا ہے جیسے عقل کو گردش دینا (کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلال کے اندر اور (جیسے) کان کو کھٹکا دینا اور چٹکیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔ پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے کہ جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے وہ دیکھنا جو ارادے اور اختیار سے حاصل ہو۔

قولہ وهو مباشرة الاسباب بالاختيار الخ اس عبارت میں شارح دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں (۱) اکتسابی کا معنی (۲) اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت۔

پہلی بات: اکتساب کا معنی یہ ہے کہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کسی شے کے علم کے حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترحیب دینے میں نظر و فکر کرنا اور عقل کو گردش دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اسی طرح حیات کے اندر حواس کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہوگا مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان و اشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے تو آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان و اشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہے۔

دوسری بات: اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے اس لئے کہ استدلال صرف نظر فی الدلیل کو کہتے ہیں یعنی ترحیب مقدمات میں نظر و فکر کرنا جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور جو اکتسابی ہوگا ضروری نہیں کہ وہ استدلالی بھی ہو۔

وَأَمَّا الضَّرُورِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِي مُقَابَلَةِ الْأَحْسَابِيِّ وَيُقَسَّرُ بِمَا لَا يَكُونُ تَخَصُّصُهُ، مَقْدُورُ الْمَخْلُوقِ أَيْ يَكُونُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوقِ وَقَدْ يُقَالُ فِي مُقَابَلَةِ الْأَسَدَلِيِّ وَيُقَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بِثُبُونٍ فِكْرٍ وَ نَظَرٍ فِي الدَّلِيلِ فَوْنًا هُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ إِحْسَابِيًّا أَيْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ وَبَعْضُهُمُ ضَرُورِيًّا أَيْ حَاصِلًا بِثُبُونِ الْأَسَدَلِ لَظَهَرَ أَنَّهُ لَا تَنَاقُضَ فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْبَيَانَةِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُورِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهِ وَ اخْتِيَارِهِ كَالْعِلْمِ بِوُجُودِهِ وَ تَغْيِيرِ أَحْوَالِهِ وَ إِحْسَابِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اسْبَابِهِ وَ اسْبَابُهُ، فَلَا تِلْكَ الْحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ نَظَرُ الْعَقْلِ ثُمَّ قَالَ وَ الْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُورِيٌّ يَحْصُلُ بِاِثْبَاتِ النَّظَرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْكُلَّ أَكْثَرُ مِنْ جُزْئِهِ وَ اسَدَلِيٌّ يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى نَوْعٍ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُودِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری ہیں کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور کبھی (ضروری) استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جو دلیل میں بغیر نظر و فکر کرنے کے حاصل ہو جائے۔ پس اسی وجہ سے بعض (علماء) نے اس علم کو کہ جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا ہے اکتسابی قرار دیا ہے یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونے والا۔ اور بعضوں نے اس کو ضروری قرار دیا ہے یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ صاحبِ بیدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس حیثیت سے انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب اور اختیار کے پیدا کرتا ہے جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کرتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرتا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم و طرح کا ہے ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے (اس بات کا) علم کہ گل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے

کہ جس میں کسی قدر فکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

قولہ واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الکسبایی الخ شارحؒ کی اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”لمن لھنا“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ضروری کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ دوسرا حصہ ”لمن لھنا“ سے ”فظهر انه“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک تناقض کا ذمہ کیا ہے تیسرا حصہ ”فظهر انه“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے (جو صاحب بدایہ کی کلام ہے) اس میں واقع ہونے والے تناقض کو بھی ختم کیا ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا حصہ: واما الضروری الخ فرماتے ہیں کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کو ماتنؒ نے ضروری بھی قرار دیا ہے اور استدلالی بھی، تو ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ماتنؒ کی کلام میں ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں۔ اسی استعمال و تقابل کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح مختلف ہو گئی ہے، چنانچہ ضروری کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق (بندوں) کی قدرت میں نہ ہو۔ اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔
(۲) اور بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر یعنی ترمحیب مقدمات میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر و فکر کرنے سے حاصل ہو۔

دوسرا حصہ: لمن لھنا الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ نے ایک تناقض و تضاد کو ختم کیا ہے، وہ تناقض یہ تھا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بھی قرار دیا گیا اور ضروری بھی، جبکہ ماتنؒ نے ضروری کو اکتسابی کا تقسیم و مقابل قرار دیا ہے تو دونوں (اکتسابی و ضروری) جمع کیسے ہو سکتے ہیں، تو شارحؒ نے یہ تناقض و تضاد ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ جنہوں نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا ہے وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو ”اکتسابی“ قرار دیا گیا کیونکہ حواس، علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم، اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو۔ تو معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الثانی ہے نہ کہ بالمعنی الاول۔ اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الاول ہے نہ کہ بالمعنی الثانی۔ تو جب دونوں (اکتسابی و ضروری) کی جہتیں مختلف ہیں۔ تو اب کوئی تناقض باقی نہ رہا۔

تیسرا حصہ: فظہر انہ الخ سے لے کر آخر عند الرؤیۃ الدخان تک، یہ صاحب ہدایہ کی کلام ہے جو امام نور الدین بخاری جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں انہوں نے اپنی کتاب ”ہدایۃ الکلام“ میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں (۱) ضروری (۲) اکتسابی۔ ضروری وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں اس کے کسب اور اختیار کے بغیر پیدا کر دے۔ جیسے بندہ کو اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم، جیسے صحت، مرض، بھوک، پیاس، لذت، اُلم وغیرہ، جن میں انسان کے ساتھ تمام حیوانات بھی شریک ہیں۔

اور اکتسابی وہ علم ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دے۔ اور کسب وہ اسباب کو استعمال میں لانا ہے اور اسباب تین ہیں (۱) حواسِ سلیمہ (۲) خیر صادق (۳) نظر عقل۔ تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا مقابل و قسیم قرار دیا ہے۔ آگے چل کر انہوں نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی پھر دو قسمیں قرار دیں۔ (۱) ضروری (۲) استدلالی۔ ضروری وہ علم ہے جو اول نظر سے بغیر فکر کے حاصل ہو جائے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے یہ ضروری ہے۔ اور استدلالی وہ ہے کہ جس میں کسی قدر فکر کی حاجت پیش آ جائے جیسے دھوئیں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم آ جانا۔ تو جس ضروری کو انہوں نے اکتسابی کا مقابل و قسیم قرار دیا تھا آگے چل کر اسی ضروری کو انہوں نے اکتسابی کی قسم قرار دے دیا ہے، جس سے قسیم فیہی کا قسم فیہی ہونا لازم آیا اور یہ ناقص ہے اس لئے کہ قسم و مقابل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر ہو اور قسم ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر نہ ہو، یہ تو صریح تناقض ہے۔ شارح اس تناقض کو یوں دفع کر رہے ہیں کہ قسیم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل اکتسابی ہے اور قسم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل استدلالی ہے تو قسیم ضروری کی تعریف و تفسیر اور ہے اور قسم ضروری کی تعریف و تفسیر اور ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا صاحب ہدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہ ہوا۔

نیز صاحب ہدایہ کی کلام ”ان العلم الحادث“ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے بلکہ اس کا علم قدیم ہے کی قسم کی طرف منقسم نہیں ہے۔

وَالْاَلْهَامُ الْمَفْسُورُ بِالْقَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرِدَ بِهِ الْاِغْتِرَاضُ عَلَى حَضَرِ الْاَسْبَابِ فِي السَّلَافَةِ وَكَانَ الْاَوَّلَى اَنْ يَقُولَ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ اِلَّا اَنْهُ، حَاوَلَ التَّنْبِيْهُ عَلَى اَنْ مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدًا لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ اَوْ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَاطَةِ اَوْ الْجُزْئِيَّاتِ اِلَّا اَنْ تَخْصِيصُ الصَّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنْهُ ارَادَ اَنْ الْاَلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَصْلُحُ لِلْاِزْمَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَالْاَلْهَامُ اَنْهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهِ فِي

فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ اَلْهَمَى رَبِّي وَحَكَمِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيدِ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيدُكَانَ الظَّنَّ وَالْاَعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي يَقْبَلُ الزَّوَالَ لِكَانِهِ اَرَادَ بِالْعَدْلِ مَا لَا يَشْمَلُهُمَا وَلَا فَلَاوَجَةً لِحَصْرِ السَّبَبِ فِي السَّلَافَةِ۔

ترجمہ: اور الہام کہ جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر دل سے کسی بات کے ڈالنے کے ساتھ یہ (الہام) اہل حق کے نزدیک وحی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو۔ اور اولیٰ بات یہی تھی کہ (ماتن) یوں فرماتے ”لیس من اسباب العلم بالشیء“ مگر انہوں نے تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات یا کیفیات کے ساتھ اور معرفت کو بساط یا جزئیات کے ساتھ، مگر لفظ ”صحت“ کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ پھر بظاہر یہ (معلوم ہوتا) ہے کہ ماتن نے یہ ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھے، ورنہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الہام کے ذریعہ کبھی علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”الہمنی ربی“ کہ مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے سلف حضرات سے یہ منقول ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے)۔ اور ہر حال خبر واحد (ایک عادل آدمی کی خبر) اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرے۔ پس گویا کہ ماتن کی مراد علم سے وہ ہے کہ جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قوله والہام المفسر بالقاء معنی فی القلب الخ ماتن فرماتے ہیں کہ الہام اہل حق کے نزدیک علم و معرفت کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ ”وکان الاولیٰ“ تک ہے اس حصہ میں الہام کی تعریف اور اس الہام پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وکان الاولیٰ“ سے ”ثم الظاهر“ تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ تیسرا حصہ ”ثم الظاهر“ سے ”واما خبر الواحد“ تک ہے اس حصہ میں شارح نے ماتن کی کلام ”لیس من اسباب المعرفة الخ“ سے ایک تنبیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چوتھا حصہ ”واما خبر الواحد“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض مقدر کے جواب کا ذکر ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

پہلا حصہ:

الہام کی تعریف: اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طریقہ پر یعنی بلا استحقاق اور بلا اکتساب محض اپنے

فصل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔

اعتراض: آپ نے اسباب کو صرف تین میں منحصر کر دیا (حواسِ سلیمہ، عمیر صادق اور عقل) حالانکہ الہام بھی علم کا ایک سبب ہے، لہذا تین میں انھما درست نہیں۔

جواب: ماتنؒ نے فرمایا کہ اہل حق کے نزدیک الہام علم کا سبب نہیں ہے کیونکہ اس سے کسی شی کی صحت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ نیز بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے یہ جواب دیا ہے کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔

دوسرا حصہ: وکان الاولی الخ

اعتراض: اس سے پہلے ماتنؒ نے اپنے قول ”واسباب العلم ثلاثة“ میں اور ”اما العقل فهو مسبب للعلم“ میں لفظ علم کا ذکر کیا ہے جبکہ یہاں الہام کے اندر لفظ ”معرفت“ کو لائے ہیں، بہتر یہ تھا کہ یہاں بھی لفظ ”علم“ کو لاتے اور یوں فرماتے ”واللهام ليس من اسباب العلم الخ“ تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت ہو جاتی ایسا کیوں نہیں کیا، اس میں کیا حکمت تھی۔

جواب: شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ماتنؒ کا مقصد شاید اس سے یہ ہے کہ یہاں علم اور معرفت دونوں متحد ہیں ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے اور دونوں میں فرق کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”علم“ مرکبات اور کلیات کے جاننے کا نام ہے اور ”معرفت“ بسا نکہ یعنی غیر مرکبات اور جزئیات کے جاننے کا نام ہے۔ تو ماتنؒ نے یہاں لفظ ”معرفت“ لا کر اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔

پھر شارحؒ نے ماتنؒ پر یہ ضرب لگائی ہے کہ ماتنؒ نے ”من اسباب المعرفة الشی“ کے بجائے ”بصحة الشی“ کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود ہے بلکہ خلاف معنی کی جانب وہم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ الہام صحت فی کی معرفت کا سبب نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد فی کا علم ہو سکتا ہے حالانکہ مقصود الہام سے اس کے مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرتا ہے۔

تیسرا حصہ: ثم الظاهر الخ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتنؒ نے جو تین اسباب علم بیان کئے ہیں وہ ایسے سبب ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا ذریعہ ہیں اور ایسا علم و یقین جو غیروں پر حجت بنتا ہے۔ اور الہام عامۃ الخلق کے لئے علم کا سبب بھی نہیں ہے اور نہ ہی غیروں پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ خواص کے لئے الہام، علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود ہے ”الہمینی ربی“ دوسری حدیث ”انقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله“ اول حدیث کی تخریج نہیں ملی جبکہ دوسری حدیث صحیح ہے جو ترمذی میں موجود ہے۔ اسی طرح بہت سے اسلاف سے منقول ہے کہ ان کو الہام ہوا ہے جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ محی الدین ابن عربی، ابو یزید بسطامی، حضرت مجید بغدادی وغیرہ۔

چوتھا حصہ: واما خبر الواحد الخ

اعتراض: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اسباب پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

جواب: ماتن کے قول ”واسباب العلم ثلاثہ“ میں علم سے مراد وہ علم ہے جو تصدیق یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے جبکہ غیر واحد مفید ظن ہے اور اعتقاد جازم یعنی مجتہد کی تقلید زوال کو قبول کرتی ہے۔ نیز دونوں (ظن، اعتقاد جازم) تصدیقات غیر یقینیہ ہیں۔ لہذا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست ہے۔

فائدہ: عادل: وہ عاقل بالغ مومن آدمی ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرائض، واجبات اور سنن مؤکدہ کو ادا کرے اور کبائر سے بچتا ہو اور صفائے پر مصر نہ ہو اور کوئی ایسا فعل (کام) نہ کرتا ہو جو اس کی عدالت کو مجروح کر دے مثلاً راستہ (گزرگاہ) پر پیٹھ بٹا کر نا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

مجتہد: وہ ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام شرعیہ کے نکالنے پر قادر ہو اور ان آیات کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ پانچ سو آیات ہیں، اسی طرح ان احادیث کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ تقریباً تین ہزار احادیث ہیں۔ نیز ان آیات و احادیث کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ حاجت کے وقت جلدی سے انکا استخراج ہو سکے۔

تقلید: مجتہد: تقلید ایسے اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے جو زوال کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ مقلد کو مجتہد سے علمی محبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے اور کبھی مقلد درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے۔ کسی امام کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اسے اعتقاد حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پانے کی وجہ سے وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔

صاحب نبراس نے اس موقع پر امام ابو جعفر طحاویؒ کے حنفی مسلک کو اختیار کرنے کے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المسلک ہو گئے تھے، انہوں نے شافعی کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے گا۔ امام طحاویؒ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ جب ان کی ماں کا انتقال ہوا اس وقت آپ پیٹ میں زندہ تھے تو پیٹ چاک کر کے ان کو نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا یہ کہہ کر کہ میں ایسے مذہب سے راضی نہیں ہوں کہ جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔

وَالْعَالَمُ أَيْ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَمَا يُعْلَمُ بِهِ الصَّالِحُ يُقَالُ عَالَمُ الْأَجْسَامِ وَ عَالَمُ الْأَعْرَاضِ وَ عَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَ عَالَمُ الْحَيَوَانِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَ اللَّاتِ كَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ عَيْنُهَا بِمَجْمُوعِ أَجْزَائِهِ مِنَ السَّمَوَاتِ وَمَا فِيهَا وَالْأَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا مُحَدِّثٌ أَيْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الوجودِ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَانَ مُعْدُومًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلْسَافَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى

ترجمہ: اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، کہ جن سے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحيوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو گئیں اس لئے کہ وہ (صفات) غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس زمین پر ہے حادث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکلا گیا ہے، بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا (یعنی پایا گیا)۔ برخلاف فلاسفہ کے اس حیثیت سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صورت جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالانوع ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے۔ ہاں فلاسفہ نے ماسوائی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

قولہ والعالم ای ما سوى الله تعالی الخ ای ما سوى الله۔ میں ماموصلہ ہے اور سوئی، غیر کے معنی میں ہے۔
 کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ”من الموجودات“ ماموصلہ کا بیان ہے اور ”مما یعلم به الصانع“ یہ بیان ثانی ہے ماموصلہ کا یا پھر موجودات کا بیان ہے۔

یہاں سے ماتنّ عالم کی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ شارح نے عالم کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ عالم اللہ تعالیٰ کے سوا ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعہ سے صانع (اللہ تعالیٰ) کو جانا جاتا ہے یعنی عالم، غیر اللہ کا نام ہے۔

عالم: فاعل کے وزن پر اسم آلہ کا مینہ ہے جس طرح اسم آلہ کا مینہ مفعّل، مفعّل، مفعّل کے وزن پر آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک مینہ فاعل کے وزن پر بھی آتا ہے جیسے خاتمہ مہر لگانے کا آلہ، ایسے ہی عالم ہے جاننے کا آلہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز کہ جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ بن گئی ہے کہ عالم صرف اس کو کہتے ہیں کہ جس سے صالح کا پتہ چلے، لغت کے اعتبار سے ہر ہر چیز کو عالم کہہ سکتے ہیں مثلاً عالم زید، عالم خالد، عالم ہر کوئی وغیرہ، مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجناس میں ہوتا ہے لہذا یوں کہنا درست ہے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم حیوان، عالم نباتات، عالم انسان، عالم جمادات وغیرہ۔

شارح فرماتے ہیں کہ لفظ عالم سے صفات باری تعالیٰ خارج ہیں اس لئے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا غیر نہیں کیونکہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے جدا ہونا ممکن ہو، جبکہ صفات باری تعالیٰ مثلاً حیات، قدرت، علم وغیرہ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک اور جدائی ناممکن ہے کیونکہ یہ انفکاک موت کو، عجز کو اور جہل وغیرہ (لف وشر مرتب کے طریقہ پر) کو تسلیم ہوگا جو کہ نقائص ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات نقائص سے پاک ہے، تو جب صفات کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک وجدائی ناممکن ہے تو صفات، ذات باری تعالیٰ کا غیر نہ ہوں اس لئے لفظ ”عالم“ سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی طرح صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں کیونکہ متشککین (اشاعرہ) کے نزدیک ”عین“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہی ہو حالانکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ ”بہجمیع اجزاء“ سے مراد عالم کا ہر جزو ہے خواہ آسمان ہوں اور ان کے اندر جو کچھ ہے جیسے ستارے اور فرشتے، جنت اور ارواح وغیرہ خواہ زمین ہو اور جو کچھ اس پر ہے جیسے عناصر (عناصر عنصر کی جمع ہے بمعنی اصل اور اس سے مراد آگ، ہوا، پانی اور مٹی ہے) اور مولید ثلاث یعنی حیوان، نباتات اور معدن وغیرہ، یہ سب کچھ حادث ہیں۔ لہذا عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

شارح نے حادث کا معنی بیان کیا ہے کہ حادث اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور وجود میں آئی۔ متشککین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر جزو خواہ وہ عالم اجسام ہو یا عالم اعراض ہو یا عالم نباتات ہو یا عالم جمادات ہو یا عالم حیوانات ہو خواہ ان قبیل محسوسات ہو یا ان قبیل معقولات ہو خواہ جنس ہو یا نوع ہو خواہ مرکب ہو یا بسیط ہو خواہ ارضی ہو یا سادی ہو، اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب کچھ حادث ہے۔ بخلاف فلاسفہ کے (یہاں فلاسفہ سے مراد ارسطو اور اس کے تبعین ہیں) وہ سلوات کو مع ان کے ہیولی (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر ربوہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کو مع ان کے ہیولی (مادہ) اور صورت کے قدیم (یعنی قدیم بالزمان) مانتے ہیں۔ لیکن صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی دوسری فوراً آگئی اس پر عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔ اور ان فلاسفہ سے ماسوی اللہ کے بارے میں حدوث (یعنی حادث بالذات) کا قول بھی منقول ہے جس کا ذکر فائدہ میں کیا گیا ہے۔

فائدہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور فانی ہے نہ کہ قدیم ہے جبکہ فلاسفہ آسمان کو اس کے ہیولی (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر ربوہ کو مع ان کے ہیولی (مادہ) اور صورت کے قدیم مانتے ہیں، جب ہم نے ان پر گرفت کی تو پھر کہنے لگے کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔ اور حادث کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادث ذاتی (۲) حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج ہو مگر کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ حادث ذاتی وہ ہے کہ جو محتاج الی الغیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے جو محتاج الی الغیر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری

ہوا ہو۔ جبکہ ہم (اشاعرہ) فلاسفہ کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں اور ہمارے ہاں مطلق قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى كُلِّ خَلْقٍ مِنَ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ إِذْ هُوَ أَيْ الْعَالَمُ أَغْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِلَدَائِهِ فَعَيْنٌ وَإِلَّا فَعَرَضٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَدِثٌ لِمَا سَبَقَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمُتَعَصِّرِ كَيْفَ وَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْمَسَائِلِ فَوْنُ الدَّلَائِلِ فَلَاغْيَانٌ مَا أَيْ مُمَكِّنٌ يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بِلَدَائِهِ بِقَرْبِنَةِ جَعْلِهِ مِنَ الْقِسَامِ الْعَالِمِ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِلَدَائِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّ يَتَحَيَّرُ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحْيِيزُهُ لِنَحْيِيزِ شَيْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ لِأَنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لِنَحْيِيزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يَقُومُهُ وَمَعْنَى وَجُودِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوعِ هُوَ أَنَّ وَجُودَهُ أَيْ نَفْسُهُ هُوَ وَجُودُهُ فِي الْمَوْضُوعِ وَلِهَذَا يَمْتَنِعُ الْإِنْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وَجُودِ الْجِسْمِ فِي الْحَيِّزِ لِأَنَّ وَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ وَوُجُودُهُ فِي الْحَيِّزِ أَمْرٌ آخَرٌ وَلِهَذَا يَنْتَقِلُ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَسَافَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيْءِ بِلَدَائِهِ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْ مَحَلِّ يَقُومُهُ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ يَصِيرُ الْأَوَّلُ لُغَةً وَالثَّانِي مَعْنًوًا سَوَاءً كَانَ مُتَحَيِّزًا كَمَا فِي سَوَادِ الْجِسْمِ أَوْ لَا كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي عَزَّ اسْمُهُ وَالْمُجَرَّدَاتِ۔

ترجمہ: پھر بات نے عالم کے حدوث کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور بات نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں، کیسے مناسب ہو جبکہ یہ کتاب (صرف) مسائل پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر، پس اعیان وہ چیز یعنی ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قریب نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب مشککین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بذات خود متحیز (یعنی اشارہ جس کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے اس کا متحیز ہونا اس جو ہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جو ہر) اس (عرض) کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ کل جو اس کا مقوم ہے۔ اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کا معنی یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال متنع ہے بخلاف کسی خیز میں جسم کے وجود کے، اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ ایک چیز ہے اور اس کا خیز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس خیز سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے بذات خود قائم ہونے کا معنی اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شے کے قائم ہونے کا معنی دوسری شے کے ساتھ اس

کا مخصوص ہونا اس حیثیت سے کہ اول نعت (صفت) اور ثانی معنوت (موصوف) بن سکے خواہ وہ متخیر ہو (اشارہ جسی کے قائل ہو) جیسے سواد جسم (جسم کی سیاحتی) میں یا نہ ہو جیسے باری عزہ اسمہ کی صفات میں اور مجردات میں۔

قوله ثم اشار الى دليل حدوث العالم الخ ماتن نے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے اب اس دعویٰ کی دلیل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اپنے اس قول ”اذ هو اعيان و اعراض“ سے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ (جو کہ نتیجہ ہے)۔ ماتن نے پوری دلیل ذکر نہیں کی کہ جو دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے بلکہ ایک مقدمہ پر اکتفاء کیا ہے وہ یہ ہے ”العالم اعيان و اعراض“ اسی وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا ہے۔

”لانه ان قام بذاہبہ فعین والا فعرض“ یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیاء عین (جوہر) ہیں اور کچھ اعراض ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ قائم بالذات ہوں گی یا قائم بالغیر ہوں گی۔ اول عین (جوہر) ہے اور ثانی عرض ہے یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

”وکل منهما حادث“ یہ شارح کی جانب سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح اپنے قول ”لما سنہین“ سے وعدہ فرما رہے ہیں۔
”ولہم يتعرض لہ الخ“ ماتن نے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے خاموش ہو گئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ چونکہ یہ طویل بحث تھی جس کے لئے یہ مختصر ”العقائد“ موزوں نہیں ہے۔ نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے اور دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

”فالا اعيان ما ای ممکن الخ“ یہاں سے ماتن عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو۔ شارح نے کلمہ ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے اس پر اعتراض ہوا کہ کلمہ ما واجب، ممکن اور متعین تینوں کو شامل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور عام کا ذکر کر کے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں، تو شارح نے ”بقریۃ جعلہ من اقسام العالم“ سے جواب دیا کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لینے کا قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم ممکن ہے تو ممکن کی اقسام بھی ممکن ہوتی ہیں۔ لہذا عین کی تعریف میں کلمہ ما عام کی تفسیر ممکن (خاص) سے کرنا درست ہے۔

”ومعنی قباعہ بذاہبہ عندا المتکلمین الخ“ اس عبارت کی تشریح سے قبل بطور تہدید کے چند اصطلاحی الفاظ ذہن نشین کر لیں:
تمہید: تمیز کا معنی ہے کہ کسی چیز کا خیر اور مکان میں ہونا، خیر اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ نیز تمیز کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا اور چیز وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ جس کو تمیز (یعنی وہ شی) پُر کر دے۔ اس

کو آسان الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جیز مکان ہے اور متخیر مکین ہے اور متخیر مکین کا مکان میں ہوتا ہے۔ اور جو جیز بالذات کسی مکان میں ہوگی وہ لازماً اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حیرہ مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔

مجردات: مجرد کی جمع ہے مجردات کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو، مشککین نے مجردات کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض یا جزء لا متجزی ہے جبکہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ حیرہ کے قابل ہیں یعنی نہ تو وہ جسم ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ، فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مشککین حضرات ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔

اب اس تمہید کے بعد عین اور عرض کی تعریف کے سلسلہ میں مشککین اور فلاسفہ کا اختلاف سنئے:

مشککین نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ان کا مقصد ذات باری و صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے، جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے ذات باری و صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

چنانچہ مشککین فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو۔ پھر قائم بالذات کا معنی یہ ہے کہ شئی ممکن کا تجزیر اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو اور اس کا تجزیر شئی آخر کے تجزیر کے تابع نہ ہو، جیسے مٹی، پتھر اور اجسام وغیرہ۔ اور قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا تجزیر اس جو ہر کے تجزیر کے تابع ہو جو جو ہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ بالفاظ دیگر عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جو ہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے رنگ، بو، مزہ، خوشی اور رنج وغیرہ یہ تمام اعراض ہیں یہ بذات خود نہیں پائے جاتے بلکہ کسی جو ہر کے تابع ہو کر پائے جاتے ہیں مثلاً کپڑا سبز ہے تو کپڑا جو ہر اور موضوع ہے اور بزرگ عرض ہے اور اس رنگ کا مستقل طور پر وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے اس وجہ سے بزرگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن ہے، لہذا یہ معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود کسی جو ہر کے تابع ہے۔ تو ہر حال اس عین اور عرض کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اول (عین) بھی متخیر ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر نہیں۔ اور ثانی (عرض) بھی متخیر ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر، جبکہ ذات باری اور صفات باری نہ بالذات متخیر ہیں اور نہ ہی متخیر بالغیر ہیں اس لئے کہ جیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں لہذا جب ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کسی طرح بھی متخیر نہیں ہیں، تو وہ نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ جب ایسا ہے تو وہ ذات باری اور صفات باری از قبیل ”عالم“ بھی نہ ہوں گی کیونکہ عالم، اعیان و اعراض میں منحصر ہے۔

”بخلاف وجود الجسم فی الحیز الخ“ یہ عبارت ایک اعتراضی مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے قائم بالذات کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ ممکن کہ اس کا تحیز دوسری فہی کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ اگر ایسی بات ہے تو پھر ممکنات میں سے کوئی فہی بھی قائم بالذات اور جوہر نہ ہوگی اس لئے کہ دنیا کی تمام چیزیں کسی نہ کسی جگہ اور محل میں ضرور واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے جب بھی اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور جگہ میں ضرور ہوگا بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا ہے تو اپنے قیام میں یہ بھی غیر محتاج و تابع ہوا، تو یہ جوہر کے منافی ہے۔

جواب: بخلاف وجود الجسم الخ سے یہ جواب دیا گیا کہ وجود و طرح کا ہے (۱) ایک جسم کے وجود کا نفس الامر میں ہونا (۲) اور دوسری چیز اس کا کسی چیز مکان میں ہونا۔ تو ممکنات کا کسی نہ کسی جگہ میں ہونا یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور جوہر کا کسی مقوم محل کا محتاج نہ ہونا یہ وجود کی پہلی قسم کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ جسم جہاں بھی پایا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے بخلاف عرض کے اس کا صرف ایک ہی وجود ہے اسی وجہ سے اپنے موضوع محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ تو اعتراض کا منشاء دونوں وجودوں میں فرق نہ کرنا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی فہی کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ فہی اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو جیسے اینٹ یہ اپنے وجود میں کسی دیوار کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ساتھ لگ کر موجود ہو بلکہ وہ اینٹ دیوار کے بغیر موجود رہ سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہے۔ اور چونکہ قائم بالذات ہی عین کو کہتے ہیں تو اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ عین میں داخل ہو کر عالم میں داخل ہوگی اور عالم حادث ہے اس سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی فہی کے قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس فہی کا دوسری فہی کے ساتھ ایسا ربط اور خاص تعلق ہو کہ فہی اول کا صفت بننا اور فہی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو خواہ موصوف متحیز ہو جیسے بیاض کا جسم سے ایسا گہرا اور خاص تعلق ہے کہ بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا صحیح ہے چنانچہ ”جسم ابیض“ کہنا صحیح ہے، خواہ موصوف متحیز نہ ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف، صفات باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے مثلاً صفات باری میں سے ایک صفت علم ہے اس صفت کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے کہ اس علم کو صفت اور اللہ تعالیٰ کو موصوف بنانا درست ہے چنانچہ ”اللہ علیم“ کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر چونکہ عرض ہے تو اس تعریف کی رو سے صفات باری عرض ہو کر عالم میں داخل ہو جائیں گی اور عالم حادث ہے تو اس سے صفات باری کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

متکلمین نے فلاسفہ کی ذکر کردہ قائم بالذات و قائم بالغیر کی تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات و قائم بالغیر کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا

عرض ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں گزر چکا ہے۔

اور مجردات کے بارے میں فلاسفہ اور مشککین کا نظریہ (ماقبل میں) ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَهُوَ اَيُّ مَالِهِ قِيَامٌ بِذَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ اِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ ثَلَاثَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْاِتِّمَادُ الثَّلَاثَةُ اَعْنَى الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقاطُعُ الْاِتِّمَادِ الثَّلَاثَةِ عَلَى زَوَاكِبِ قَائِمَةٍ وَكَيْسَ هَذَا يَزَادُهَا لَفْظِيًّا رَاجِعًا إِلَى الْاِصْطِلَاحِ حَتَّى يُلْغَى بَأَنَّهُ لِكُلِّ اَحَدٍ اَنْ يَصْطَلِحَ مَا شَاءَ كُلُّهُ هُوَ نِزَاعٌ لِي اَنْ الْمَعْنَى الَّتِي وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِزَادَةِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّرَكُّبُ مِنْ جُزْئَيْنِ اَمْ لَا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے کہ جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہوگا دو جزؤں سے یا زیادہ سے۔ اور وہ (صرف) جسم ہے اور بعض (اشاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے میں مراد لیتا ہوں طول، عرض اور عمق کو اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء (ضروری) ہیں تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا چند زوایا قائم رہے پُر قاطع (کاٹنا) ہو سکے۔ اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو یہاں تک کہ (یہ کہہ کر) ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے کہ جو چاہے اصطلاح قائم کر لے، بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ جس چیز کے تقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

قولہ وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ ”اما مرکب“ تک ہے، دوسرا حصہ ”اما مرکب“ سے ”ولیس هذا نزاعاً لفظیاً“ تک ہے اور تیسرا حصہ ”ولیس هذا نزاعاً لفظیاً“ سے آخر تک ہے، ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ کریں۔ عالم کی دو قسموں (عین اور عرض) سے فارغ ہونے کے بعد ماتن اب یہاں سے عین کی تقیم ذکر کر رہے ہیں جس کے متعلق پورا متن یہ ہے ”وهو اما مرکب وهو الجسم او غیر مرکب کالجوہر الفرد وهو الجزء الذی لا یجزی“ کہ عین یا تو مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے یا عین غیر مرکب ہوگا تو وہ جوہر فرد ہے جسے جزء لاشجرہ کہتے ہیں۔ اب عالم کی کل تین قسمیں ہو گئیں (۱) عین مرکب جیسے جسم (۲) عین غیر مرکب جیسے جوہر یعنی جزء لاشجرہ (۳) عرض۔

پہلا حصہ: وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم۔ میں شارح نے ہضمیر کا مرجع ذکر کیا ہے کہ وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ نیز ”من العالم“ کی قید کے بارے میں بعض نے کہا ہے کہ یہ واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے کیونکہ کلمہ ما اپنے عموم کی وجہ سے واجب، ممکن، معتقہ کو شامل تھا ”من العالم“ کی قید لگا کر واجب تعالیٰ کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ، عالم میں سے نہیں ہے مگر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ ماقبل ”فلاعیان ما ای ممکن“

میں مائی تفسیر ممکن سے جب کر دی ہے تو واجب تعالیٰ اسی سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ ممکنات میں سے نہیں ہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ شارح کا قول ”من العالم“ وضاحت کے لئے ہے نہ کہ قید احترازی ہے۔

دوسرا حصہ: ”اما مرکب من جزئین“ سے ”ولیس لهذا نزاعاً“ تک ہے کہ جسم کی ترکیب کن اجزاء سے ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، عند الاشرافین جزء عرضی (مقدار) اور جزء جہری (ہیولی یا صورت جسمیہ) سے جسم کی ترکیب ہے اور عند المشائیین ہیولی اور صورت سے جسم کی ترکیب ہے اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لاجزئی سے جسم کی ترکیب ہے۔ پھر متکلمین میں اختلاف ہے کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں تو اس کے بارے میں جمہور اشاعرہ، بعض اشاعرہ، ابوی جہانی، ابوالہزیل اور نظام مغزلی کے مختلف اقوال ہیں، مگر شارح نے صرف تین قول ذکر کئے ہیں۔ (۱) جمہور اشاعرہ، کے ہاں جسم کی ترکیب دو جزوں سے ہوتی ہے۔ (۲) بعض اشاعرہ نے کہا ہے کہ تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے انہوں نے جسم کی تعریف ”جوہر ذو ابعاد ثلاثہ“ سے کی ہے کہ جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں وہ اس طرح کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جائیں ان دونوں کے ملانے سے جو بعد پیدا ہوگا وہ ”طول“ کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتی پر رکھا جائے جو بعد اوپر والے جزء کو نیچے والے دائیں طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ”عرض“ کہلائے گا اور جو بعد ملتی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ”عمق“ کہلائے گا یعنی اس طرح $\frac{عرض}{طول}$ یہاں طول سے وہ بعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے۔ اور عرض سے وہ بعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے وہ بعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے نہ کہ وہ مراد ہے جو عرض میں بولا جاتا ہے یعنی جو بعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول، جو سب سے چھوٹا ہوتا ہے اس کو عمق اور جو درمیانہ ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔

(۳) ابوی جہانی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ ابعاد ثلاثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع یعنی ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنے متحقق ہو سکے۔ زوایا، زاویہ کی جمع ہے زاویہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے کہ پہلے ایک جزء رکھا جائے پھر دوسرا اس کے برابر رکھا جائے پھر تیسرا ان دونوں کے ملتی پر یعنی اوپر کی جانب میں رکھا جائے اور چوتھا ملتی پر دوسری جانب یعنی نیچے کی جانب رکھا جائے تو اس سے چار زوایہ قائمہ بن جائیں گے کہ جس سے طول اور عرض حاصل ہو جائے گا یعنی اس طرح $\frac{عرض}{طول}$ پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد پہلے دونوں (طول، عرض) ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے گا وہ عمق کہلائے گا۔ اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے تو فوق اور تحت کی جانب میں جو بعد ہوتا ہے طول کہلاتا ہے اور جو بعد یمن اور شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹے کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

تیسرا حصہ: ”ولیس هذا نزاعاً لفظياً الخ“ یہاں سے شارح صاحب موافق پر تہلیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف لفظی نہیں ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے اصطلاح بنائی ہے کہ لفظ جسم کے لئے دو جزوں سے ترکیب کافی ہے اور بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنائی ہے کہ لفظ جسم کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہوتی ہے اور ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے یہ بات تو نزاع لفظی میں کہی جاسکتی ہے مگر یہاں نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے یعنی ایسا نزاع ہے کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہے نہ کہ اصطلاح سے ہے بایں معنی کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے آیا اس کے تحقق اور وجود کے لئے دو جزء کافی ہیں یا اس کے ساتھ ابعاد علاوہ وغیرہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ (۲) دوسرا وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہو۔

لہذا احتیاطاً شارح کی کلام اور صاحب موافق کی کلام کے درمیان کوئی منافات نہیں بلکہ تطبیق ممکن ہے بایں معنی کہ صاحب موافق نے نزاع کا دوسرا معنی مراد لیا ہے کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہے اور شارح نے نزاع لفظی کی پہلے معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے۔

اِحْتَجَّ الْأَوَّلُونَ بِأَنَّهُ يُقَالُ لِأَحَدِ الْجِسْمَيْنِ إِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ أَنَّهُ أَجْسَمٌ مِنَ الْأَخَوِ فَلَوْلَا أَنَّ مُجَرَّدَ التَّرَكُّبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِ لَمَّا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ أَزِيدَ فِي الْجِسْمِ.

ترجمہ: قول اول کے قائلین نے (یعنی دو جزوں کے جو قائل ہیں) یہ دلیل پیش کی ہے کہ دو (مساوی) جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے تو یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے ”اجسم“ ہے تو اگر محض ترکیب، جمیعہ میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جمیعہ میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔

قوله احتج الاولون بأنه يقال الخ یہاں سے شارح جمہور اشاعرہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ جسم کے تحقق اور وجود کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

دلیل: دو جسم ہیں جو مساوی الاجزاء ہیں۔ اب اگر ایک جسم میں ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ، دوسرے کے مقابل ”اجسم“ ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافہ سے اجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

وَلَوْ نَظَرْنَا أَنَّهُ أَعْلَى مِنَ الْجِسَامَةِ بِمَعْنَى الصَّخَامَةِ وَعَظِيمُ الْمَقْدَارِ يُقَالُ جِسْمُ الشَّيْءِ أَيْ عَظَمَ لَهُوَ جَسِيمٌ وَجِسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ.

ترجمہ: اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفصیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے

زیادہ ہونے کے معنی میں ہے، بولا جاتا ہے جِسْمُ الشَّیْ بِمَعْنٰی عَظْمٌ فَهُوَ جَسِیمٌ وَ جُسَامٌ (جیم کے) ضمہ کے ساتھ اور (ہماری) گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ مفت۔

قوله وفيه نظر لانه الفعل الخ اس عبارت میں شارح جمہور اشاعرہ کی پیش کردہ دلیل پر اعتراض وارد کر رہے ہیں۔
اعتراض: ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں چل رہی ہے کہ جو جسم اسم ذات ہے اور نہ کہ اسم مفت، اور آپ نے اسم مفت کے بارے میں گفتگو شروع کر دی یعنی اجسم کے بارے میں جو اسم تفصیل کا مینہ ہے بمعنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونا، جب اہل زبان یہ مجاورہ بولتے ہیں ”هَذَا اجْسَمٌ مِنَ الْاَخَرِ“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے نہ کہ یہ مطلب کہ مزید علیہ جسیمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے تو اس اعتبار سے ”اجسم“ اسم مفت ہوگا جو جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے ہے جیسے جِسْمُ الشَّیْ ای عَظْمُ الشَّیْ اور اسی سے مفت مشہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے کہ جو اسم ذات ہے نہ کہ اسم مفت۔

أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ يَعْنِي الْعَيْنُ اللَّائِي لَا يَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَا لِغُلَا وَلَا وَهْمًا وَلَا لَوَضًا وَهُوَ الْجُزْءُ اللَّائِي لَا يَنْجَزِي۔

ترجمہ: یادہ (جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ غلّا، نہ وہما اور نہ فرضا اور وہ جزء لا ینجزی ہے (یعنی وہ جزء ہے کہ جس کی تقسیم نہیں ہوتی)

قوله او غیر مرکب کالجوہر الخ یہاں ماقن عین کی دوسری قسم بتلا رہے ہیں کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے، جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لا ینجزی ہوتا ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ قسمت وہی کو اور نہ ہی قسمت فرضی کو۔ یہ اس جوہر کی تفسیر ہے جس کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔

قسمت فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی شی کے اجزاء خارج میں جدا ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں جو تیز دھاری دار آلہ کے ذریعہ ہوتی ہے یا قسمت کسری کے ساتھ ہوں جو کسی سخت و محسوس جسم کی ٹکر کے ذریعہ ہوتی ہے جس کو اردو میں توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے یا تقسیم جھکا دینے سے ہو جس کو تقسیم خرقی کہتے ہیں۔ تو قسمت فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کہ جس کے نتیجہ میں خارج میں بال فعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے، تو قسمت فعلی کی نفی ان تینوں تقسیمات کی نفی کو شامل ہوگی۔

قسمت وہی۔ قسمت وہمہ جزی ہوتی ہے یعنی وہم کسی شی جزی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک اور جدا ہونے کا خواہ خارج میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف قوت وہمہ کا فعل ہے اور قوت وہمہ جسمانی ہے اور قوتائے جسمانیہ کے چونکہ افعال تنہائی ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے تقسیم وہی تنہائی ہوتی ہے۔

اور قسمت فرضیہ۔ وہ قسمت کلیہ ہے یعنی عقل کی امر کلی پر انقسام و انکساک کا حکم لگاتی ہے اور تقسیم عقلی غیر متناہی ہوتی ہے بایں معنی کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی کہ جہاں اس کا کارنامہ ضروری ہو اور اس سے آگے بڑھنا اس کے لئے نامکن ہو۔

بعض لوگوں نے قسمت وہی اور قسمت فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بایں معنی کہ جس طرح قوت و ہمہ تنہائی تقسیمات کو با عقل موجود کرنے سے عاجز ہے اسی طرح عقل بھی غیر متناہی اجزاء کو با عقل موجود کرنے سے عاجز ہے۔

وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ إِخْوَارًا عَنْ زُرُودِ الْمُنْعِ بَأَنَّ مَا لَا يَتَرَكَّبُ لَا يَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَوَّزُ بَلْ لَا بُدَّ مِنْ انْقِطَاعِ الْهُيُولَى وَالصُّوَرَةِ وَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ لِيَعْمَ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور (ماتن نے) کہو جوہر الخ یہاں سے شارح اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتن نے ”اما مرکب“ کے بعد ”وہو الجسم“ کہا ہے اور ”او غیر مرکب“ کے بعد ”وہو الجوہر“ نہیں کہا بلکہ ”کالجوہر“ کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ”وہو الجوہر“ کہہ دیتے تو پھر اس سے یہ ثابت ہوتا کہ عین غیر مرکب صرف جوہر فرد بمعنی جزء لاجزائی میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا کہ ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجرودہ بھی تو عین غیر مرکب ہیں لہذا یا تو حصر کا دعویٰ چھوڑ دو یا پھر مذکورہ اشیاء (ہیولی، صورت، عقول، نفوس وغیرہ) کو باطل کر دتا کہ تمہارا حصر صحیح ہو جائے۔ اس لئے ماتن نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے ”کالجوہر“ کہہ دیا تا کہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اگرچہ جواب کی محتاج تھی کہ ماتن متکلمین کی اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو فرما رہے ہیں کہ ان کی اصطلاح کے مطابق عین غیر مرکب جوہر فرد بمعنی جزء لاجزائی ہے تو اس صورت میں بھی ماتن پر اعتراض نہ ہوتا۔

فائدہ: ہیولی۔ فلاسفہ کے ہاں اس جوہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صور میں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس جوہر و مادہ میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسے مثلاً لوہا ہے یہ کبھی چاقو، چھری، کبھی جہاز، کبھی بندوق اور کبھی تلواری کی صورت میں ہوتا ہے مگر ان سب کا مادہ ایک ہی ہے اور وہ لوہا ہے جوہر (یعنی مادہ) کی ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک فی کو دوسری فی سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔ گویا کہ صورت وہ جوہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتی ہے اور ہیولی اس کے لئے محل بنتا ہے۔

عقول: فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقول عشرہ ہیں یعنی ان کا عقیدہ باطلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ

کو پیدا فرمایا پھر عقل اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان کو پیدا کیا اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا، اس لئے فرشتے دس اور آسمان ہو گئے۔ سات آسمان تو وہ ہیں کہ جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں کرسی اور نوواں عرش ہے۔ دس فرشتوں کو فلاسفہ مقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو ”مجرمات“ میں سے شمار کرتے ہیں۔

نفوس مجرودہ عرف عام و شرع میں روح کو نفس کہتے ہیں۔ اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں۔ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس روح کے بارے میں سکوت اختیار کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ علم روح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر اس بدن میں تصرف کرنے کا ایسا تعلق ہے کہ جس طرح امیر (حاکم) کا تصرف اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے۔

وَعِنْدَ الْفَلَسَافَةِ لَا وَجُودَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اِلَّا فِي الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَنْجُزِي وَكَوْنُ كَبِّ الْجِسْمِ اِنَّمَا هُوَ مِنْ الْهَيُولَى وَالْمُؤَرَّو۔

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لاسمجری کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔
قولہ: وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین جوہر فرد یعنی جزء لاسمجری کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

جزء لاسمجری کے بطلان کی دلیل فلاسفہ کہ جس کو علامہ میڈی نے قیاس استثنائی کی شکل میں پیش کیا ہے کہ اگر جزء لاسمجری کا (مقدم) وجود ہوتا تو ایک جزء کو دو جزءوں کے (تالی) درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ مگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا۔

تالی کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزءوں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس میں عقلاً دو احتمال ہوں گے۔
بچ والا جزء دونوں جزءوں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع ہوگا یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی وہ اس طرح کہ بچ والے جزء کا ایک سرا دائیں طرف والے جزء لاسمجری سے متصل ہے اور بچ والے جزء کا دوسرا سرا بائیں طرف والے جزء لاسمجری سے متصل ہے۔ اسی طرح طرفین جزءوں کا ایک ایک سرا بچ والے جزء کے سروں کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا کسی سے متصل نہ ہوگا تو اس طرح طرفین جزءوں کی بھی تقسیم لازم آئے گی حالانکہ تینوں جزء لاسمجری یعنی غیر منقسم تھے۔

اور اگر بچ والا جزء دونوں جزءوں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہیں تو پھر لازم آئے گا کہ طرفین میں سے اول جزء بچ والے جزء میں گھس کر دوسرے جزء میں داخل ہو گیا حالانکہ یہ اجزاء جواہر ہیں اور جواہر میں تدخل محال ہے۔ جب بچ والے جزء کا دونوں جزءوں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہ ہوتا بھی باطل ہوا تو تالی بھی

باطل ہوگی یعنی ایک جزء کا وجود جس کے درمیان فرض کرنا بھی باطل ہو گیا جب تاہی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جزء لائجرئی کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

وَأَقْوَىٰ أُدْلَىٰ الْإِتِّهَاتِ الْجُزْءِ اللَّهُ، لَوْ وَضِعَتْ كُرَّةٌ حَقِيقَةٌ عَلَىٰ سَطْحٍ حَقِيقَةٍ لَمْ تَمَسَّهُ، إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ مَسَّتْهُ بِجُزْءَيْنِ لَكَانَ فِيهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَّةً حَقِيقَةً۔

ترجمہ: اور اثبات جزء کی دلیلوں میں سے سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا اس لئے کہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس (سطح) سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

قولہ واقوی ادلۃ اثبات الجزء الخ یہاں سے شارح جزء لائجرئی کے ثبوت پر دلائل پیش کر رہے ہیں ان میں سے جو قوی تر دلیل ہے اس کو ادلاؤ ذکر فرما رہے ہیں، مگر اس سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ کرہ کاف کے ضمہ کے ساتھ اور راء کے فتح کے ساتھ بغیر تشدید کے ہے لغت میں اس جسم مستدیر (گول جسم) کو کہتے ہیں کہ جس سے بچ کھیلنے میں یعنی گیند کو کہتے ہیں جمع اس کی ٹرئی اور گرات آتی ہے۔

اصطلاح میں کرہ اس جسم مستدیر کو کہتے ہیں کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور اس کے وسط میں ایک نقطہ



فرض کیا جائے اس نقطہ سے سطح مستوی کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی اور برابر ہوں یعنی اس طرح

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط منہجائے سطح کو کہتے ہیں جبکہ کرہ حقیقی کی سطح کا کوئی منہج نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے کہ جس کے تمام اجزاء برابر ہوں اور اس میں اونچ نیچ نہ ہو بلکہ جگہ ہموار ہو۔ نیز سطح حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جو طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی انتہاء خط ہے اور خط وہ ہے کہ جس کے اندر فقط طول ہو، عرض اور عمق نہ ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ جب کسی شی کو سطح مستوی (برابر اور ہموار جگہ) پر رکھا جائے تو جس قدر اس شی کی گولائی زیادہ ہو گی اس قدر اس کے حصہ کا اس سطح مستوی سے اتصال کم ہی ہوگا۔

اب اس تمہید کے بعد ”جزء لا یجوز جزی“ کے ثبوت پر متکلمین کی جانب سے قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو جو جزء (حصہ) اس کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال کرے گا وہ اتنا باریک جزء وہ حصہ ہوگا کہ جو ناقابل تقسیم ہوگا یہی جزء لائجرئی ہے۔ اگر بالفرض وہ حصہ جو سطح مستوی سے اتصال کر رہا ہے قابل تقسیم ہو یعنی آگے اس کے اجزاء ہو سکیں کم از کم دو جزء ہوں تو پھر ان کے آپس میں ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا خط کا ہونا محال ہے۔ لہذا کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال ناقابل تقسیم جزء ہی سے ہوگا وہی

نا قابل تقسیم جزء، جزء لایتنجزی ہے۔

وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمُشَائِخِ وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْفَصِّمًا لَا إِلَى نِهَائِهِ لَمْ يَكُنِ الْحَرَكَةُ أَصْفَرُ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهٍ الْأَجْزَاءُ وَالْعَظْمُ وَالصُّغُرُ إِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَلِقَائِهَا وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِي.

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین الائی نہایت منقسم ہو تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (رائی کا دانہ اور پہاڑ) میں سے ہر ایک غیر متناہی الاززاء ہے اور بوائی اور چھوٹائی وہ صرف اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور یہ (قلت و کثرت) صرف متناہی میں تصور ہو سکتی ہے۔

قولہ واشہرہا عند المشائخ الخ یہاں سے شارح ”جزء لایتنجزی“ کے اثبات پر مشہور دلیل پیش کر رہے ہیں اور اسی دلیل میں فلاسفہ کے جزء لاسنجری کے بطلان کو باطل کر کے جزء لاسنجری کو ثابت کیا گیا ہے۔

فلاسفہ کا قاعدہ: فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کوئی عین ایسا نہیں ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہو کر آگے مزید اس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ایسے جزء کو جزء لاسنجری کہا جاسکے۔ تو جزء لاسنجری کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے۔

دلیل مشائخ: اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر فلاسفہ کی بات مان لیں کہ ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ رائی کا دانہ بھی عین ہے اور پہاڑ بھی عین ہے تو تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ان کی تقسیم غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کی بناء پر ان کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ ایک غیر متناہی چیز کے اجزاء دوسرے غیر متناہی چیز کے اجزاء سے کم یا زیادہ نہیں ہوتے، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ رائی کے دانہ کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہ ہوں گے جب ایک دوسرے کے اجزاء کم نہ ہوں گے تو پھر رائی کا دانہ، پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا کیونکہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے کم و بیش کے اعتبار سے ہوتا ہے جو یہاں غیر متناہی ہونے کے سبب ایسا نہیں ہے۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بدامیہ باطل ہے لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے تو جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہوا تو ثابت ہو گیا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں کہ جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے آگے مزید ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء کہ جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے وہ جزء لاسنجری ہی کہلاتا ہے۔ تو اس دلیل میں فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لاسنجری کو ثابت کیا گیا ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ أَجْزَاءَ الْجِسْمِ لَيْسَ لِلدَّائِمَةِ وَلَا لِمَا قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ فَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْإِفْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ إِنْ امْكَنَ الْإِفْتِرَاقُ، لَزِمَتْ

قُلْتُمْ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ دَعَا لِلْعَجَبِ وَاِنْ لَّمْ یُجِبْکُمْ بُکْتُ الْمُنْطَلٰی وَالْکُلُّ ضَعِیْفٌ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع (جسم کی) ذات کے تقاضا سے نہیں ہے ورنہ وہ انفرادی قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ وہ جزء لاسمجڑی کی حد تک اس میں انفرادی پیدا کر دے اس لئے کہ وہ جزء جو ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا انفرادی ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا عاجزی کو دفع کرتے ہوئے اور اگر ممکن نہیں تو مدعی ثابت ہو گیا۔ اور تمام (دلائل) کمزور ہیں۔

قوله والثانی ان اجتماع الجسم الخ یہاں سے شارح جزء لاسمجڑی کے اثبات پر تیسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں۔ مگر اس سے قبل تین باتیں ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: جو چیز کسی شی کی ذاتی کہلاتی ہے اس کا شی سے زوال ممکن نہیں جیسے مثلاً آگ کی حرارت کا آگ سے زوال ممکن نہیں کیونکہ حرارت، آگ کی ذات کی مقتضی ہے اور آگ کی ذاتی صفت ہے لہذا آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں ہے۔

دوسری بات: کسی شی کا تقسیم ہونا اس شی کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہو جانے کا نام ہے۔

تیسری بات: اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا جو اجتماع ہے یہ ”لذاتہ“ نہیں ہے اور نہ ہی جسم کی ذاتی صفت ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اجزاء کی اجتماعیت جسم سے زائل نہ ہوتی اور نہ ہی جسم انفرادی اور تقسیم کو قبول کرتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جسم انفرادی اور تقسیم کو قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت، جسم کی ذاتی نہیں ہے جیسا کہ دوسری بات کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور تیسری بات کے تحت (کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں) اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کی تقسیم اور اس کا انفرادی اس حد و جزء تک کر دیں کہ آگے اس کی تقسیم کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے تو وہی جزء (کہ جس کی آگے اب کوئی تقسیم باقی نہیں رہی) جزء لاسمجڑی ہے تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔ ورنہ اگر اس کی تقسیم آگے ممکن ہو (جیسا کہ فلاسف اجزاء کو جو ہمارے ہاں لاسمجڑی ہے متجزی اور قابل تقسیم مانتے ہیں) تو پھر اللہ تعالیٰ سے عجرب و غریب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم آئے گا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے تحت جسم کے اندر جتنی ممکنہ تقسیمات تھیں سب تقسیمات کو بافضل موجود کر دیا ہے۔ اب آگے اس جزء کی تقسیم محال ہے یہی جزء لاسمجڑی ہے۔

مشائخ (اشاعرہ) کی ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں ”والکل ضعیف“ کہ مذکورہ سارے دلائل کمزور اور ضعیف ہیں، پھر آگے ہر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهُ اِنَّمَا يَكُنُّ عَلَى ثُبُوتِ النُّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَعْلِزُ ثُبُوتَ الْجُزْءِ لِاَنَّهُ خُلُوْلُهَا لَهَا الْمَحَلِّ

لَيْسَ الْخُلُولُ السُّرْيَانِيُّ حَتَّى يَكُونُ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ۔

ترجمہ: بہر حال اول تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں خلول سُرْیانی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

قولہ اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة الخ یہاں سے شارح نے دلیل اول کا ضعف اور ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

ضعف یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا ہے کہ گڑھ حقیقی کا سطح مستوی سے جو اتصال ہو گا وہ شی غیر منقسم لاسنجری پر ہو گا مگر پھر بھی جزء ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں (عند الحکماء)، جزء لاسنجری کا ثبوت نہیں ہو گا جو ناقابل تقسیم جو ہر کا نام ہے، اس لئے کہ سطح مستوی عرض ہے اس سے گڑھ حقیقی کا جو حصہ (یعنی جزء لاسنجری) اتصال کرے گا وہ بھی عرض ہو گا اور ناقابل تقسیم عرض کو ”نقطہ“ ہی کہتے ہیں۔ تو اس پہلی دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لاسنجری کا ثبوت ہوا۔

”و هو لا يستلزم الجزء الخ“ یہ ایک سوالی مقدر کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہو گیا تو اس سے جزء لاسنجری بھی ثابت ہو گیا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جو ہر محل ہوتا ہے جب نقطہ ناقابل تقسیم ہو کر عرض ہے تو لازمی طور پر اس کا محل جو ہر بھی ناقابل تقسیم ہو گا اور وہ محل جو ہر جزء لاسنجری ہے۔ لہذا جزء لاسنجری ثابت ہو گیا۔

جواب: حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول سُرْیانی (۲) حلول طُرْیانی۔

خلول سُرْیانی وہ ہے کہ حال، محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہو اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے جیسے مشرورائی میں پانی داخل ہو جائے، پانی حال ہے اور روئی محل ہے تو پانی (حال) روئی (محل) کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ اسی طرح دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سُرْیانی ہے۔

حلول طُرْیانی وہ ہے کہ جو اس طرح نہ ہو یعنی حال محل کے ہر ہر جزء میں داخل و موجود نہ ہو۔ تو نقطہ کا حلول محل میں یہ حلول طُرْیانی ہے نہ کہ حلول سُرْیانی۔ اس لئے کہ نقطہ خط (محل) کا منہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا ہے (یعنی نقطہ کا حلول محل میں سُرْیانی نہیں) تو پھر حال (نقطہ) کے ناقابل تقسیم ہونے سے محل (جو ہر یعنی جزء لاسنجری) کا ناقابل تقسیم ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ لہذا اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لاسنجری کا ثبوت ہوا۔

وَأَمَّا الْعَالِي وَالْثَلَاثُ فَلِأَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَا يَقُولُونَ بِأَنَّ الْجِسْمَ مُتَالِفٌ مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَأَنَّهَا غَيْرُ مُتَّاهِيَةٍ

ترجمہ: اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب

ماں ہوئے ہیں۔

قولہ واما ادلة النفي ايضاً الخ یہاں سے شارح فرما رہے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے ذکر کردہ دلائل (جزء لاسمجری کے اثبات پر) کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لاسمجری کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جو میڈی میں موجود ہیں) وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فائدہ: امام محمد بن عبد اللہ بن رازی کہ جن کا نام محمد ہے والد کا نام عمر ہے دادا کا نام حسین ہے کنیت ابو عبد اللہ ہے، سلسلہ نسب یوں ہے، ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی۔ آپ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اولاد میں سے ہیں اور زبردست محقق ہیں اور علوم و فنون میں مانے ہوئے امام ہیں۔ علوم حکمت کے اندر جب مطلقاً ”امام“ کا لفظ بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں۔ ولادت ۵۴۳ھ اور وفات ۶۰۶ھ ہے۔

فَلَا يُقْبَلُ هَلْ لِهَذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ قُلْنَا نَعَمْ فِي إِبْطَالِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةٌ عَنْ كَيْفٍ مِنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ وَمَثَلُ إِبْطَالِ الْهُدَى وَالصُّورَةِ الْمُؤَكَّدَةِ إِلَى قَدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْأَجْسَادِ وَكَيْفٍ مِنْ أَصُولِ الْهَيْئَةِ الْمُبْتَنَى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمَوَاتِ وَامْتِنَاعُ الْعُقُوقِ وَالْإِلْيَامِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ جو ہر فرد (جزء لاسمجری) کے ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے نجات ہے مثلاً ہیولی اور صورت (جسم) کے ثابت کرنے سے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصولی ہندیہ سے (نجات ہے) کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق اور التیام کا متنع ہونا مبنی (موقوف) ہے۔

قولہ فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔
اعتراض: جزء لاسمجری کے اثبات و ابطال کے بارے میں جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کا کچھ ثمرہ بھی ہے یا نہیں؟

جواب: ثمرہ ضرور نکلے گا وہ اس طرح کہ اگر متکلمین جزء لاسمجری کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو پھر حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات یعنی حشر اجساد، حساب کتاب، جنت و دوزخ وغیرہ بلکہ پوری شریعت ثابت ہو جائے گی اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ جزء لاسمجری کا ابطال ثابت ہو جائے جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے تو پھر لامحالہ جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسم سے مانی پڑے گی جو عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف پہنچائے گی۔ ایسی صورت میں فلاسفہ پوری شریعت کی نفی میں کامیاب ہو جائیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ اگر جزء لاسمجری کو ثابت نہ مانا جائے تو پھر جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسم سے ہونے

کی بناء پر عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف کیے پہنچائے گی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہیولی کو ثابت مائیں گے تو پھر اس کو قدیم ماننا پڑے گا نہ کہ حادث، اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے یہ ان کا قاعدہ ہے اس قاعدہ کے تحت اگر ہیولی حادث ہو تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ضرور ہوگا وہ مادہ بھی اگر حادث ہو تو پھر وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہذا ہیولی قدیم ہو واجب ہیولی قدیم ہوا تو صورت جسمیہ جو کہ ہیولی کو لازم ہے وہ بھی قدیم ہوگی کیونکہ لازم و ملزوم کا ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہوتا۔ جب دونوں قدیم ہوئے تو پھر دونوں کا مجموعہ یعنی جسم وہ بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں جب اجسام یعنی محل قدیم ہیں تو لا محالہ اعراض یعنی حال بھی قدیم ہوگا کیونکہ محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس جب دونوں قدیم ہوئے تو عالم بھی قدیم ہوگا کیونکہ عالم، اجسام اور اعراض دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جب عالم قدیم ہوا تو پھر حشر اجساد کی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجساد عالم کے نفاء ہونے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا نفاء ہونے کے منافی ہے۔

وَالْعَرَضُ مَا لَا يَقُومُ بِلَدَائِهِ بَلْ يَتَوَكَّلُ عَلَىٰ بَعْضِهِ بِأَنَّهُ يَكُونُ تَابِعًا لَهُ، فِي التَّحْكَيمِ أَوْ مُتَحَصِّصًا بِهِ إِنْ خُصَّصَ النَّاصِبُ بِالْمُنْعَوَاتِ عَلَىٰ مَا سَبَقَ لَا يَمَعْنَىٰ اللَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُهُ، يَلْتَوِنُ الْمُحَلِّ عَلَىٰ مَا وَهَمَ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور عرض وہ (ممکن) ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ (قائم) ہو یا اس طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تجزئہ میں یا اس (غیر) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا معنوت کے ساتھ ہوتا ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی ہے (جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا)۔ (قائم بالغیر کا یہ معنی نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو، اس قول کے مطابق کہ جس کا وہم کیا گیا ہے (یعنی جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے) اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

قولہ والعرض ما لا يقوم بحد ذاته الخ عین کی تعریف اور اس کی دو قسموں (مرکب وغیر مرکب) سے فارغ ہونے کے بعد مآثر یہاں سے عرض کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جبکہ مآثر میں شارح نے عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا جو اختلاف تھا اس کو بھی بیان کیا ہے یعنی متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ اپنے تجزئہ میں غیر کے تابع ہو۔ اور فلاسفہ نے یوں تعریف کی ہے کہ قائم کا مقوم یعنی غیر کے ساتھ ایسا خاص ربط و تعلق ہو کہ جس کی وجہ سے اس کا نعت (صفت) بننا اور غیر کا معنوت (موصوف) بننا صحیح ہو۔ اسی کا خود شارح حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”علیٰ ما سبق الخ“ کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کے بعد شارح ”لابمعنی الخ“ سے عرض کی ایک تیسری تعریف (جو بعض لوگوں نے بیان کی ہے) ذکر کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں۔

بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراض نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ۔ اور غیر نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے مثلاً کم اور کیف ہے۔ کم اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول کرے۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) منفصل (۲) متصل۔ منفصل وہ عدد کا نام ہے۔ اور متصل اگر اشارہ حیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمانہ ہے اور اگر قبول کرے تو وہ خط، سطح اور جسم تعلیمی ہے۔ پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں طول، عرض، عمق۔ اگر مقدار تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہات میں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ خط ہے اور کیف وہ ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول نہ کرے۔

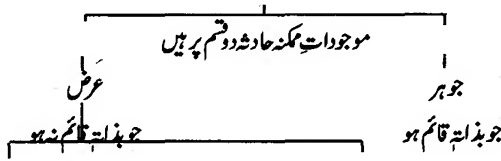
بہر حال خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرض کی مذکورہ تعریف اعراض نسبیہ کو تو شامل ہے مگر اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں وہ اعراض نسبیہ و اعراض غیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

فائدہ: فلاسفہ کا کہنا ہے کہ تمام موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے (۱) جو ہر (۲) عرض۔ پھر عرض کی نو قسمیں ہیں (۱) اضافت (۲) مٹائی (۳) این (۴) ہلک (۵) فعل (۶) انفعال (۷) وضع (۸) کیف (۹) کم۔

فلاسفہ ان کو معقولات عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں ان میں سے اول سات نسبی ہیں باقی دو غیر نسبی ہیں۔ متکلمین ان میں سے ”این“ کے علاوہ سب کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہی قرار دیتے ہیں جس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ان مذکورہ چیزوں کا وجود مانا جائے تو پھر ان کے لئے محل ہونا چاہئے۔ پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی پھر اس نسبت کے لئے دوسری نسبت ہوگی علیٰ ہذا القیاس جس سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

البتہ ”این“ کو مانتے ہیں کہ جس کو کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی چار قسمیں ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آرہی ہے۔

بہر حال ہم سہولت کی خاطر عرض کی نو قسموں کا نقشہ پیش کر دیتے ہیں تاکہ ضبط کرنے میں آسانی ہو۔



نسبی

جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو

جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ

اضافات متنی این ملک فعل انفعال وضع

اضافت: وہ نسبت ہے کہ جو کسی دوسری شئی کے لحاظ سے عارض ہو جیسے اخوت، متصل

بنوت، ابوت وغیرہ

متنی: کسی شئی کا حصول زمانہ میں جیسے زید کا جمعہ کے دن مسجد میں بیٹھنا

این: کسی شئی کا حصول مکان میں جیسے زید کا مسجد میں بیٹھنا

ملک: وہ ہیئت ہے جو کسی شئی کو ماحیطیہ کے اعتبار سے لائق ہو جیسے قمیص اور عمامہ

فعل: کسی شئی کا غیر میں مؤثر ہونا جیسے قطع (کاٹنا)

انفعال: کسی شئی کا غیر کے اثر کو قبول کرنا جیسے انقطاع (کٹنا)

وضع: وہ ہیئت ہے جو شئی کو حاصل ہونے والی ہو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے جیسے جسم کو رکوع و قعود کی حالت لائق ہوتی ہے

کیف: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (وہ ہیئت کہ جو کسی شئی (جسم) کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لائق ہو جیسے رکوع و قعود کی حالت)

حکم: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم ہو (متصل) جیسے مقدار، جسم تعلیمی، سطح اور وقف (منفصل) جیسے زمانہ۔

وَيُحَدِّثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ اخْتِزَاكَ عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيِّنٌ حُكْمُهُ۔

ترجمہ: اور وہ (عرض) اجسام اور جواہر میں حادث ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے، اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ ويحدث في الاجسام والجواهر الخ ماتن فرما رہے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جواہر میں یعنی جزء لا يتجزئ کی انہر ہوتا ہے اس لئے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قیام یا تو جسم کے ساتھ ہوتا ہے یا پھر جزء لا يتجزئ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس کے بعد شارح ”قيل الخ“ سے یہ فرما رہے ہیں کہ ماتن کا یہ فرمان ”ويحدث في الاجسام والجواهر“ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یعنی اس کی تعریف میں داخل ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اور مقصود اس عبارت سے صفات باری کو خارج کرنا ہے کیونکہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ ماتن کے قول ”والعرض ملا يقيم بذاته“ میں ”ما“ سے صفات باری خارج ہو گئیں کیونکہ ”ما“ کی تغیر ممکن سے کی گئی ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے جبکہ صفات باری قدیم ہیں اس لئے یہاں ”ويحدث في الاجسام والجواهر“ سے صفات باری کو خارج کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہذا یہ قول ضعیف ہے اس کے برخلاف دوسرا قول صحیح ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماتن کی مذکورہ عبارت ”ويحدث الخ“ عرض کے حکم کا بیان ہے۔

كَالْأَلْوَانِ وَأَصُولُهَا قِيلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضِرَةُ وَالْأَصْفَرَةُ أَيْضًا وَالْبَوَاقِي بِالْتَرْكِيبِ وَالْأَكْوَانُ وَهِيَ الْأَجْتِمَاعُ وَالْإِفْرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسَّكُونُ وَالطَّغُومُ وَالْوَاغَةُ يَسْعَةُ وَهِيَ الْمَوَارِدُ وَالْجِرْفَةُ وَالْمَلُوحَةُ وَالْعَفْصَةُ وَالْحُمُوضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَاللُّسُومَةُ وَالنَّفَاثَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ أَنْوَاعٌ لَا تُحْصَى وَالرُّوَاجِحُ وَالْوَاغَةُ كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا أَسْمَاءٌ مَحْصُومَةٌ۔

ترجمہ: جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ (رنگ کے اصول) سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُرخ، سفیدی اور زردی بھی ہے اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں اور (جیسے) اکوان، اجتماع، انفراق، حرکت اور سکون ہے اور (جیسے) ذائقے۔ اور اس کی انواع نو ہیں اور وہ تنہی اور تیزی اور شکایت اور کیلا پن اور کھٹاپن اور گسپا پن اور مٹاس اور چکنا پٹ اور پیکا پن ہے پھر حاصل ہوتی ہے ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔ اور (جیسے) بوئیں اور ان کی انواع بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔

قولہ كالالوان و اصولها قيل السواد والبياض الخ یہاں سے ماتن عرض کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

کبھی مثال الوان ہے۔ الوان، لَوْن کی جمع ہے بمعنی رنگ اور اس کے اصول ہیں یعنی اصلی رنگ کون کون سے ہیں بعض لوگوں نے سیاهی اور سفیدی کو اصول قرار دیا ہے اور باقی جتنے رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاهی دوسرا رنگ ہے ان دونوں کے ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہو گیا پھر اس تیسرے رنگ میں اگر خالص سفیدی ملائی جائے تو پھر جو تیسرے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاهی ملائی جائے تو پھر پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ہذا القیاس یوں مختلف رنگ بنتے جائیں گے۔

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رنگ کے اصول پانچ ہیں (۱) سیاهی (۲) سفیدی (۳) سُرخ (۴) سبزی (۵) زردی۔ باقی جتنے بھی رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔
دوسری مثال: جیسے اکوان ہیں اکوان کَوْن کی جمع ہے کون کہتے ہیں کہ کسی شے کے حصول فی المكان کو کہ جس کو فلاسفہ ”ابن“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین کے ہاں کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ کریں:

اجتماع: دو جوہر دل کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آ سکے ”اجتماع“ کہلاتا ہے۔

افتراق: دو جوہر دل کا ایسے طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو ”افتراق“ کہلاتا ہے۔

حرکت: کسی شے کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ میں رہ چکی ہو۔ یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا ”حرکت“ کہلاتا ہے۔

سکون: کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا ”سکون“ کہلاتا ہے۔

حرکت میں دو آن ہوتے ہیں اور دو مکان ہوتے ہیں۔ ایک آن سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح کہ مکان سابق اور دوسرا لاحق، اسی وجہ سے متکلمین حضرات حرکت کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ ”ہی کونان فی آئین فی مکانین“ اس کے برخلاف سکون میں آن دو ہوتے ہیں مگر مکان ایک ہوتا ہے اسی لئے متکلمین سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں ”ہو کونان فی آئین فی مکان واحد“ حرکت اور سکون کی مثال یوں سمجھیں کہ زید کا قدم ٹھیک پانچ بجے مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں اس کا قدم مسجد سے باہر تھا تو اس کو حرکت کہتے ہیں کیونکہ آن یعنی وقت بھی دو ہیں اور مکان بھی دو ہیں۔ اس کے برخلاف سکون ہے کہ پانچ بجے زید کا قدم مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں بھی اس کا قدم مسجد میں رہا۔ تو آن دو ہیں مگر مکان ایک ہی ہے۔

متکلمین کے نزدیک سکون بھی وجودی مفت ہے جیسا کہ حرکت وجودی مفت ہے مگر فلاسفہ کے ہاں سکون عدلی

چیز کا نام ہے وہ سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں ”عدم الحركت عما من شأنه ان يتحرك“۔

تیسری مثال: وہ ڈالتے ہیں پھر اس ڈالتے کی شارح نے نو تسمیں بیان کی ہیں (۱) برہرہ: بمعنی تلخی اور کڑواہٹ جیسا ایلوے میں ہوتی ہے۔ (۲) حرارۃ: بمعنی تیزی جیسا کہ کالی مرچ میں ہوتی ہے۔ (۳) ملوۃ: بمعنی نمکین جیسا کہ نمک میں ہوتی ہے۔ (۴) غصوۃ: بمعنی کھیلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسا کہ کھانے کی صورت میں زبان سکڑنے لگتی ہے۔ اور یہی معنی قبض کا ہے یعنی بکسپان درحقیقت غصوۃ اور قبض یہ الگ الگ دو ڈالتے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں البتہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے وہ یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے۔ اور غصص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھر در کرتی ہے طبیعت بھی دونوں کی سرود خشک ہے۔ (۵) موصۃ: بمعنی ترش اور کھٹا پن۔ (۶) قبض: اس کا معنی اوپر والی سطر میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ (۷) حلاۃ: بمعنی محاس جیسا کہ شہد میں ہے۔ (۸) دسومۃ: بمعنی چربی جیسا کہ گھی اور مکھن میں۔ (۹) قفاحہ: بمعنی پیکا پن جیسا کہ روٹی میں ہے۔ تو اصل ڈالتے یہی ہیں باقی ڈالتے بے شار تریب سے تیار ہوتے ہیں۔

چوتھی مثال: وہ یونیں ہیں خواہ خوشبو ہو یا بدبو۔ اور اس کی اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔ ان کو ہمیشہ اضافت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے مشک کی خوشبو، گلہب کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ: بعض حکماء کا خیال ہے کہ رنگ کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی ہے، مثلاً جو سفیدی ہمیں نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت ہی باریک اجزاء میں شفاف و چمکدار ہوا مل جاتی ہے تو ہمیں سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جس طرح پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتا ہے حالانکہ یہاں سفیدی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح برف کو دیکھو کہ سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں وہ اجزاء نہایت ہی چھوٹے اور شفاف ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جسم سفید ہے۔ سیاهی سفیدی کے برخلاف ہے وہ اس طرح کہ یہاں ہوا اور روشنی جسم کے اجزاء میں زیادہ داخل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ہمیں جسم سیاہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جس تالاب کا پانی بہت ہی گہرا ہوتا ہے وہاں ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔

بہر حال یہ نظریہ بعض حکماء کا ہے جو کہ باطل ہے اور حق یہ ہے کہ سیاهی و سفیدی کو حقیقہ وجود حاصل ہے۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّ مَاعِدَا الْاُكُوَانِ لَا يَخْرُجُ إِلَّا الْاَجْسَامُ۔

ترجمہ: اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے (اعراض) ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

قولہ: والاظھر ان ماعدا الخ یہاں سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے صرف تین اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ڈالتہ اور بو۔ البتہ اکوان یعنی اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون، ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے تو جو ہر فرد یعنی جزء لائتجزئی کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ ڈالتہ اور نہ کوئی بو۔ یہ شارح کا ظن ہے کہ

جزء لاسمجری کا نہ کوئی رنگ ہوتا ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، اس لئے کہ جسم جس قدر بھی چھوٹا ہو جائے حتیٰ کہ جزء لاسمجری بن جائے پھر بھی اس کا رنگ و ذائقہ اور بو ہوتی ہے مگر ہماری حس ان چیزوں کے ادراک کرنے میں ضعیف اور کمزور ہے جس طرح دور سے کسی دیشی چیز کے ادراک کرنے میں ہماری حس ضعیف اور قاصر ہے، لہذا عدم ادراک عدم وجود کو تسلیم نہیں۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَاعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اجْسَامٌ وَجَوَاهِرٌ فَقَوْلُ الْكُلِّ حَدَثٌ۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم، اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

قولہ: وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَاعْرَاضٌ الخ جب بائبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان، اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ حادث ہیں جب یہ تمام اشیاء حادث ہیں تو ”عالم“ بھی حادث ہوگا، یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ ”العالم بجمیع اجزائہ مُحَدَّثٌ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُونِ وَالضُّوءَ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادَ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِاللَّيْلِ وَهُوَ طَرَبَانُ الْعَنَمِ كَمَا فِي اضْدَاعِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْقَدَمَ يَبْطِئُ الْعَنَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لِلذَّائِبِ فَظَاهِرٌ وَإِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهُ إِلَى بَطْرِيقِ الْإِيجَابِ إِذَا الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْإِيجَابِ يَكُونُ حَدِيثًا بِالضَّرُورَةِ وَالْمُسْتَعْدَكُ إِلَى الْمُوجِبِ الْقَدِيمِ ضَرُورَةً مُتَخَلِّفَ الْمُتَعَلِّقِ عَنِ الْوَلَدِ۔

ترجمہ: بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے (ثابت) ہے جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہ سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد ہیں۔ اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدم اگر واجب لذات ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذات) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد (سہارا لینا) واجب لذات کی جانب ایجاب کے طریقہ پر (یعنی واجب لذات کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم آئے گا) اس لئے کہ جو چیز کسی سے قصد اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے تو وہ حادث ہوتی ہے ضروری طور پر اور جو کسی قدم موجب کی طرف مستند ہو (یعنی کسی قدم قائل بالا ایجاب کا معلول ہو) تو وہ قدم ہوگی علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ: أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی اعراض کے حدوث کو ثابت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے ثابت ہے مثلاً جیسے حرکت اور سکون ہے۔ تاریکی اور روشنی ہے اسی طرح سفیدی اور سیاہی ہے یہ تمام اعراض ہیں اور حادث ہیں، وہ اس طرح کہ جب کوئی شئی ساکن ہوتی

ہے اس وقت وہ حرکت سے خالی ہوتی ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگتی ہے اس وقت وہ مٹی سکون سے خالی ہوتی ہے تو ساکن چیز جب حرکت کرنے لگتی ہے تو اس وقت عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا نام ہی ”حدوث“ ہے تو ثابت ہوا کہ حرکت جو کہ عرض ہے حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت روشنی معدوم ہوتی ہے تاریکی زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ”حدوث“ ہے تو معلوم ہوا کہ روشنی حادث ہے جو کہ عرض ہے، اسی طرح سفیدی کے وقت سیاہی معدوم ہوتی ہے سفیدی کے زائل ہونے پر سیاہی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ”حدوث“ ہے تو ثابت ہوا کہ سیاہی حادث ہے جو کہ عرض ہے۔

اور شارح فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث، وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ یعنی حرکت اور روشنی اور سیاہی کے اضداد یعنی سکون اور تاریکی اور سفیدی ہے، اس لئے کہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد سکون معدوم تھا، اسی طرح جب روشنی کا وجود ہوا تو اس کی ضد تاریکی معدوم تھی۔ اسی طرح جب سیاہی کا وجود ہوا تو اس وقت اس کی ضد سفیدی معدوم تھی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے کیونکہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوتا اس لئے کہ قدیم اور عدم کے درمیان منافات ہے اور جس پر عدم طاری نہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے اور جس چیز پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوتی بلکہ وہ حادث ہوتی ہے یہ مقدمہ متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں متفق علیہ ہے۔ شارح لان القدیمہ ان کان واجبا سے قدیم اور عدم میں منافات کی دلیل بیان کر رہے ہیں مگر دلیل سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

دوسری بات: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

تیسری بات: ممکن کی علت و فاعل کو ممکن ماننا تسلسل محال کو منطوق ہے اس لئے کہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسری بات کے تحت وہ ممکن بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس اس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا ہر ممکن کی علت و فاعل واجب لذاتہ ہی ہوگا۔

چوتھی بات: جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ اس فی کا صدور فاعل سے اس کے وجود کی حالت میں نہیں ہو سکتا ورنہ موجود چیز کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ اس چیز کا صدور فاعل سے اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ لہذا جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔

پانچویں بات: جو چیز قدیم قائل کا معلول ہو یعنی قدیم ذات سے بالاجباب صادر ہو (صدور بالاجباب کی صورت یہ ہے کہ علت و فاعل کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہی کا صدور ہو) تو وہ مستر الوجود ہوتی ہے اگر وہ مستر الوجود نہ ہو تو پھر علت سے معلول کا تخلف ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے یعنی قائل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا یہی علت سے معلول کا تخلف ہے جو کہ ناجائز ہے۔

اب قدم اور عدم میں منافات کی دلیل سمجھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں ہے یا واجب لذات ہوگا یا ممکن لذات ہوگا اگر اول ہے تو پھر اس پر عدم کا طاری نہ ہونا پہلی بات کے تحت ظاہر ہے اور اگر ثانی ہے یعنی ممکن لذات ہے تو پھر دوسری بات کے تحت وہ کسی علت و فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے گی اور تیسری بات کے تحت وہ علت مرتبہ و فاعل مرتبہ، ممکن نہ ہوگی ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہذا وہ علت مرتبہ اور فاعل واجب لذات ہوگا۔ اور چوتھی بات کے تحت اس ممکن کا صدور علت و فاعل (واجب لذات) کے ارادہ و اختیار سے ہوگا نہ کہ بطریق ایجاب کے صدور ہوگا یعنی علت و فاعل کے ارادہ و اختیار کے بغیر ممکن کا صادر ہونا اور پانچویں بات کے تحت جو چیز کسی قدیم سے بالاجباب صادر ہو تو وہ مستر الوجود ہوتی ہے یعنی قدیم ہوگی کبھی معدوم نہ ہوگی اور اس کا عدم محال ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف متنع ہے۔ لہذا جب قدیم چاہے واجب لذات ہو یا ممکن لذات ہو بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ قدم، عدم کے منافی ہے۔

فائدہ: عبارت ”والمستند الی الموجب“ میں موجب سے مراد قائل موجب یعنی جس سے معلول کا صدور بالاجباب ہو اور بالاختیار نہ ہو جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے اور آگ حرارت و احراق کے لئے علت موجبہ ہے۔ اور ”ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة“ کا مطلب یہ ہے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف متنع ہے بایں معنی کہ علت موجبہ آگ موجود ہو مگر اس کا معلول یعنی حرارت و احراق معدوم ہو یہ ناجائز اور محال ہے اور ایسے ہی جب ممکن کسی قائل موجب اور علت موجبہ کا معلول ہوگا تو اس کا عدم بھی محال ہوگا۔

وَأَمَّا الْأَعْيَانُ فَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَخْلُوَ عَنِ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُو عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعیان اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں۔ پس وہ حادث ہے۔

قولہ: واما الاعيان فلانها لا تخلو الخ شارح جب اعراض کے حدوث کے بیان سے فارغ ہو گئے اب یہاں سے اعیان کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں جس کے لئے انہوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو کہ شکل اول ہے۔ شکل اول کا صفری اور کبریٰ تو پیش کیا مگر نتیجہ کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اور باقی میں مذکور ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث“ (یہ صفری ہے) ”وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ (یہ کبریٰ ہے) نتیجہ نکالے گا ”الاعیان حادث“۔
اب آگے شارح دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

وَإِنَّمَا الْمُفْلَكَةُ الْأُولَىٰ فَلِإَنَّهَا لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرَكَاتِ وَالسُّكُونِ وَهُمَا حَدَثَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ وہ (اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ (حرکت و سکون) دونوں حادث ہیں۔

قولہ اما المقدمة الاولى الخ یہ عبارت صفری کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی کیوں نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حرکت اور سکون جو کہ عرض ہیں حادث ہیں، اس لئے کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، چنانچہ حرکت اور سکون حادث ہیں اور جو حادث کا مکل ہوتا ہے (جیسا کہ اعراض، یعنی حرکت و سکون کا مکل اعیان ہے) وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ لہذا اعیان سب حادث ہوئے تو ہمارا صفری مسلم ہے یعنی اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اعیان حادث ہیں۔

وَمَا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِإَنَّ الْجِسْمَ أَوِ الْجَوْهَرَ لَا يَخْلُو عَنِ الْكَوْنِ فِي حَيْثُ كَانَ مَسْبُوقًا بِكَوْنِ آخَرَ فِي ذَلِكَ الْحَيْثُ بَعِيْثُهُ فَهُوَ سَاقِئٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوقًا بِكَوْنِ آخَرَ فِي ذَلِكَ الْحَيْثُ بَلْ فِي حَيْثُ آخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ الْحَرَكَاتُ كَوْنَانِ فِي الْبَيْنِ فِي مَكَاتِلٍ وَالسُّكُونُ كَوْنَانِ فِي الْبَيْنِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: بہر حال (اعیان کا) خالی نہ ہونا ان دونوں (حرکت و سکون) سے۔ پس اس لئے کہ جسم یا جوہر، کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گزر چکا ہو) اس دوسرے کون سے جو بعینہ اسی حیث میں ہو تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی (مطلب) ہے ان (مشککین) کے اس قول کا کہ حرکت وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں دو مکانوں میں۔ اور سکون وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں ایک ہی مکان میں۔

قولہ اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الخ ماقبل میں صفری پر جو دلیل ”فلانها لا تخلو الخ“ سے پیش کی گئی تھی اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب شارح یہاں اس عبارت میں دے رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد ہو، اس کا کسی نہ کسی حیث مکان میں کون و وجود ضرور ہوگا، اب اس کی دو

صورتیں ہیں اگر ایک آن (وقت) میں جسم یا جوہر کا کون و وجود جس چیز و مکان میں ہے اس سے اگلے آن (یعنی دوسرے وقت) میں اس جسم یا جوہر کا کون و وجود دوسرے چیز و مکان میں ہو، تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں اس جسم یا جوہر کا کون و وجود اسی سابقہ چیز و مکان ہی میں ہے تو یہ سکون ہے، حرکت و سکون کی مثال ماقبل میں ہم نے ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کر لیں۔ ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں۔ اس تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت میں دو آن اور دو مکان ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق اور سکون میں دو آن اور ایک ہی مکان ہوتا ہے۔ متکلمین نے حرکت کی جو تعریف کی ہے یعنی ”الحركة كونان في آئين في مكانين“ اور سکون کی تعریف ”السكون كونان في آئين في مكان واحد“ اس کا مطلب بھی یہی ہے جو ادھر بیان کیا گیا ہے۔

لَٰنَ قِيلَ يَجُوزُ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَسْبُوًْٓٔا يَكُوْنَ اٰخَرَ اَصْلًا كَمَا فِيْ اَنَ الْخُلُوْٓٔ فَلَا يَكُوْنَ مُتَحَوِّكًا كَمَا لَا يَكُوْنَ سَاكِئًا فَلَنَّا هَلَا الْمُنْعَ لَا يَضُرُّنَا لِمَا فِيْهِ مِنْ تَسْلِيْمٍ الْمُتَطَلَّى عَلٰى اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْاَجْسَامِ النَّحْوِ تَعَلَّكَتْ فِيْهَا الْاَوْثَانُ وَتَجَلَّدَتْ عَلَيْهَا الْاَغْصَارُ وَالْاُزْمَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جائز ہے کہ اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو (نہ یعنی اسی چیز میں نہ دوسرے چیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہ ہوگا۔ جیسے وہ ساکن نہ ہوگا۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدئی (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے کہ جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار اور زمانے نئے نئے گر چکے ہوں۔

قوله لَٰنَ قِيلَ يَجُوزُ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَسْبُوًْٓٔا الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں کہ جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ وہ جسم جو ابھی ابھی پیدا ہوا ہے جس آن میں اس کا وجود ہوا ہے اس آن سے پہلے وہ کسی چیز و مکان میں نہ تھا بلکہ معدوم تھا تو وہ نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن ہے اس لئے کہ نہ اس کے دو مکان ہیں جس کی وجہ سے وہ متحرک کہلاتا اور نہ ہی ایک مکان میں اس پر دو آن گزر رہے ہیں (سابق و لاحق) جس کی وجہ سے وہ ساکن کہلاتا۔ تو معلوم ہوا کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ حکم جاری کر دینا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ اعتراض ہمارے مدئی کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو آپ نے خود ہمارے دعویٰ کو مان لیا کہ اعیان حادث ہیں کیونکہ جس آن میں عین (یعنی جسم) پیدا ہوا ہے اس آن سے قبل وہ عین معدوم تھا اور ماقبل میں یہ

بات گزر چکی ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو یعنی وہ معدوم ہو تو وہ حادث ہوا کرتا ہے لہذا وہ عین حادث ہوا۔ شارحؒ نے جواب کی وضاحت نہیں فرمائی کیونکہ یہ اعتراض مقصد میں خلل نہیں ہے تاہم ہم نے اس کی وضاحت کر دی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ شارحؒ فرماتے ہیں ہمارا موضوع سخن وہ اعیان (اجسام) ہیں جن پر سابق و مسبوق متعدد "اکوان" گزر چکے ہوں جس کی دو صورتیں ہیں یا تو کون مسبوق اسی حیز و مکان میں ہوگا کہ جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا پھر کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے۔ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں تو ثابت ہوا کہ اعیان (اجسام) حدوث سے خالی نہیں ہیں۔

وَأَمَّا حُلُوُّهُمَا فَلَا تَهْمَا مِنَ الْأَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَالِغِيَّةٍ

ترجمہ: اور بہر حال ان دونوں (حرکت و سکون) کا حدوث۔ پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

قولہ واما حلولہما فلا تہما الخ یہ "حلولہما" مغزئی کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے اس دوسرے مقدمہ کی دلیل شارحؒ فلا تہما من الاعراض الخ سے بیان کر رہے ہیں کہ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں اس لئے کہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے اور جس میں بقاء نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے لہذا حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ مغزئی کی دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو چکے، مغزئی کی دلیل کا پہلا مقدمہ "فلا تہما لا تداخل عن الحركة والسكون" ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول "فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز" سے بیان کی ہے اور مغزئی کی دلیل کا دوسرا مقدمہ "وهما حادثان" ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول "فلا تہما من الاعراض وھی غیر باقیہ" سے بیان کی ہے۔ جب دونوں مقدمے ثابت ہو چکے یعنی الاعیان لا تداخل عن الحركة والسكون، واما حادثان۔ تو نتیجہ یہ نکلا "الاعیان لا تداخل عن الحوادث" البتہ شکل اول کا کبریٰ باقی رہ گیا ہے جس کو شارحؒ آنے والی عبارت "فلان لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ" سے بیان کریں گے۔ فلانتظروا۔

وَلَاَنَّ مَا هِيَ الْحَرَكَةُ لَمَّا فِيهَا مِنْ انْتِقَالٍ حَالٍ إِلَى حَالٍ تَقْتَضِي الْمُسَبُّوقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْأَزَلِيَّةَ تَنَافِيَهَا وَلَا أَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضُّيِ وَعَدْلِمِ الْأَسْتِقْرَافِ وَكُلُّ سَكُونٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِالضَّرُورَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَا يَحْوَزُ عِلْمَهُ يَمْتَنِعُ لَعَنَهُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس (مضبوطیت بالغیر) کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال (یعنی ممکن الزوال) ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت

کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا مستبعد ہے۔

قولہ ولان ماهية الحركة الخ یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حرکت و سکون چند وجوہ کی بناء پر حادث ہیں۔ (۱) حرکت و سکون اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں پیدا ہوتے ہی فناء ہو جاتے ہیں باقی نہیں رہتے۔ (۲) حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حالت مثلاً یعنی سرعت سے دوسری حالت یعنی بطوأت کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ ہوگی اس سے پہلے والے آن میں وہ دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولیٰ اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے (۳) حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ رہتا ہے اور جس کا یہ حال ہو وہ حادث ہوتا ہے اور رہا سکون وہ بھی حادث ہے اس لئے کہ وہ ممکن الازوال ہے یعنی وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے، حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے اور معدوم چیز کا قدیم ہونا محال ہے۔ لہذا سکون بھی حادث ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَقَدِّمَةُ الْعَلِيَّةُ فَلِأَنَّ مَا لَا يَخْلُو عَنْ الْحَاثِثِ لَوْ كُنَتْ فِي الْأَزَلِ لَزِمَ كِبُوتُ الْحَاثِثِ فِي الْأَزَلِ وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال دوسرا مقدمہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قولہ واما المقدمة الثانية الخ یہاں سے شارح قیاس کا دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ کبریٰ یہ تھا "وکل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" اس پر دلیل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل میں ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور عدم اور ازل میں منافات ہے۔ تو لہذا کبریٰ ثابت ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ تمام اعیان حادث ہیں۔ جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی "عالم" بھی حادث ہوگا۔

وَلِهَذَا أَبْحَثُ الْأَوَّلَ أَنَّ لَا دَلِيلَ عَلَى انْتِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ مُمَكِّنٍ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُنْ مُتَحَيِّزًا أَصْلًا كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِي يَقُولُ بِهَا الْفَلَسَافَةُ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَطْلُوبَ خُلُوقًا مَا كُنْتُ وَجُودُهُ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْأَعْرَاضُ لِأَنَّ أَوَّلَهُ وَجُودَ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامٍّ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي الْمَطْلُوبَاتِ۔

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے) کہ ایسے ممکن کا وجود ممکن ہے کہ جو بذات خود قائم ہو اور وہ بالکل متخیر نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ، کہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ (ہمارا) مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے کہ جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متخیرہ اور اعراض ہیں، اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں اس طریقہ پر کہ جو منطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ: وطمنا ابحاث الاول انه لا دليل الخ ابحاث، بحث کی جمع ہے اور بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شئی کو طلب کرنا۔ اس عبارت میں شارح پہلی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ جس میں فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے جو اعیان کو اجسام اور جواہر (صرف دو) میں منحصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متخیر نہ ہو۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے بھی ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متخیر نہ ہونے کی بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ ہی جو ہر فرد یعنی جزء لا متجزی ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ۔ یہ قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متخیر اور قابل اشارہ حیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں اور نہ ہی جو ہر فرد (جزء لا متجزی) ہیں، تو معلوم ہوا کہ اعیان، اجسام و جواہر کے علاوہ اور بھی ہیں، تو آپ کا دو میں انحصار کرنا اس وقت درست ہوتا کہ جب آپ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔

جواب: ہمارا مدعی توحید باری و صفات باری کو ثابت کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا کافی ہے کہ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متخیرہ اور اعراض ہیں۔ رہا عقول عشرہ اور نفوس مجردہ کے ثبوت کا مسئلہ وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور حکماء (فلاسفہ) نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی قواعد کے خلاف ہونا بڑی کتب میں واضح کیا گیا ہے۔

الثَّانِي أَنَّ مَا ذُكِرَ لَا يَكُنُّ عَلَى حُلُوثٍ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ إِذْ مِنْهَا لَا يُلْزَمُكَ بِالْمُشَاهَدَةِ حُلُوثُهُ، وَلَا حُلُوثُ أَصْدَادِهِ كَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمَوَاتِ مِنَ الْأَصْوَاءِ وَالْأَشْكَالِ وَالْأَمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُجَلٍّ بِالْعَرَضِ لِأَنَّ حُلُوثَ الْأَعْيَانِ يَسْتَعْدِي حُلُوثَ الْأَعْرَاضِ صُرُورًا إِنَّهَا لَا تَقُومُ إِلَّا بِهَا۔

ترجمہ: دوسری بحث (دوسرا اعتراض) یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اس لئے کہ اعراض میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا حادث ہونا نہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے اصدا کا حادث ہونا (معلوم ہوتا ہے) جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور شکلیں اور امتدادات (یعنی ابعاد و ملامت)

اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر نقل نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

قولہ الثانی ان ما ذکر لا بدل علی حدوث الخ یہ دوسری بحث ہے اس کے اندر بھی شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے کہ جس کو شارح نے اپنے قول ”اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ“ سے بیان کیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل عدم کا طاری ہوتا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں اور ان کا طول و عرض، ثمن اور روشنیاں وغیرہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ ان کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کی اشداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصد میں نقل نہیں ہے کہ تمام اعراض حادث ہیں۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور ہم باقی میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ اُس سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے فلا اشکال۔

الْعَلِّ انَّ الْأَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مُتَخَصِّصَةٍ حَتَّى يَكُونَ مِنَ الْوُجُودِ الْجِسْمِ فِيهَا وَوُجُودُ الْحَوَاكِبِ بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عِلْمِ الْأَوَّلِيَّةِ أَوْ عَنْ اسْتِمْرَارِ الْوُجُودِ فِي أَرْوَاقٍ مُتَكَرِّرَةٍ غَيْرِ مُتَأَوِّلَةٍ فِي جَلْبِ الْمَاضِي وَمَعْنَى الْأَوَّلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَالِيَةِ اللَّهُ مَا كُنَ حَرَكَةً إِلَّا وَكَلَهَا حَرَكَةً أُخْرَى لَا إِلَهَ إِلَّا بِمَا يَكُونُ وَهَذَا هُوَ مَلَكُوتُ الْفَلَسَافَةِ وَهُمْ يُسَلِّمُونَ اللَّهُ لَا شَيْءَ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ بِقُدْرَتِهِمْ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَرَكَةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْجَوَابُ اللَّهُ لَا وَجُودَ لِلْمُطْلَقِ إِلَّا فِي جُزْئِيٍّ فَلَا يَتَصَوَّرُ لَكُمْ الْمُطْلَقُ مَعَ خُلُوتٍ كُلِّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ۔

ترجمہ: تیسری بحث (تیسرا اعتراض) یہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آئے اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا موجود ہونا، بلکہ ازل سے مراد ازلت کا نہ ہونا (یعنی ابتداء کا نہ ہونا) ہے یا جانب ماضی میں فرض کر دہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) وہ صرف مطلق

حکرت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ الثالث ان الازل ليس عبارة عن خالق مخصوص صۃ الخ یہ تیسرا اعتراض حدوث اعیان کے کبریٰ ”و کمل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ کی دلیل شارح کے قول ”لا مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزوم ثبوت الحوادث فی الازل“ پر ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کبریٰ پر جو دلیل پیش کی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو پھر آپ کا یہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے کہ جس کے اندر جسم کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی پایا جانا لازم آتا کہ جن حوادث سے جسم خالی نہیں، بلکہ کسی چیز کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہ ہو یا پھر ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا ہمیشہ ہونا ہے اور کبھی بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ تو اس میں کیا محال لازم آتا ہے کہ کسی حادث شئی کی ابتداء کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی۔ انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ”ازلی“ مانتے ہیں وہ جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہر حرکت جزئی طور پر تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت ”لا الی البدایہ“ موجود ہے۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے جبکہ گفتگو بھی مطلق حرکت کے بارے میں ہو رہی ہے۔

جواب: مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طرح کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً انسان ایک کلی ہے قطع نظر اپنے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتی بلکہ جب بھی انسان خارج میں موجود ہوگا تو زید، عمرو، بکر وغیرہ کی شکل میں ہوگا بعینہ اسی طرح مطلق حرکت ایک کلی ہے اس کا وجود بھی حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں جس کے قائل تم بھی ہو۔ پس جو حرکت مطلقہ (یعنی کلی) ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی۔ یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر حرکت جزئیہ کو تو حادث مانا جائے اور حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کو قدیم مانا جائے یہ تو اصل کے خلاف بات ہے۔

الرَّابِعُ اللَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِي حَيِّزٍ لَزِمَ تَنَاهِي الْأَجْسَامِ لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْفَرَاغِ الْمَمَّاسِ لِلْسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمُحَوِّیِّ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَكَفُلُهُ فِيهِ أَبْعَادُهُ۔

توجہ: چوتھی بحث (چوتھا اعتراض) یہ ہے کہ اگر ہر جسم خیز میں ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ خیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوئی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خیز مشککین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جو جسم کو نہ کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (یعنی طول، عرض، عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز الخ یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض حدود اعیان کی دلیل ”فلان الجسم لا يخلو عن الكون في حيز الخ“ پر ہے کہ اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ہر جسم کا خیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ خیز جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم محوئی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہے اور چونکہ خیز وہ خود جسم ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تو اس جسم کے لئے بھی دوسرا خیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا خیز چاہئے علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لا الی نہایہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے، مشککین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

جواب: آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو مشککین پر حجت نہیں ہے۔ اگر مشککین بھی خیز کی وہ تعریف کرتے جو آپ نے کی ہے پھر تو آپ کا اعتراض درست تھا مگر مشککین نے خیز کی یہ تعریف کی ہے کہ ہر جسم کا خیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم نہ کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں، اس تعریف کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کرتے تو آپ کا اعتراض درست ہوتا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے کہ اعتراض وارد ہو۔

وَلَمَّا بُدِّئَ انَّ الْعَالَمَ مُخْتَلِّطٌ وَ مَعْلُومٌ اَنَّ الْمُسَخَّطَ لَا يُثَلِّكُهُ مِنْ مُخْتَلِّطٍ ضَرُورَةً اِمْتِنَاعٍ لِمُتَرَجِّحِ اَحَدٍ طَرَفِي الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُتَرَجِّحٍ بُدِّئَ اَنَّ لَهُ مُخْتَلِّطًا۔

توجہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے اور (یہ بات) معلوم ہے کہ محدث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں (وجود، عدم) میں سے ایک طرف کی ترجیح کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے بغیر مرجح کے، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے محدث ہے۔

قوله ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان العالم محدث الخ اس عبارت میں شارح آنے والی عبارت کے لئے تہمید بیان کر رہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و محدث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ

محذوٰث بغير محذوٰث کے ہوئی نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ کیونکہ عالم ممکن ہے اور ہر ممکن کی دونوں طرفیں یعنی وجود اور عدم، مساوی ہوتی ہیں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور مرجح اللہ تعالیٰ ہیں اور اسی کو محذوٰث کہا گیا ہے۔ لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے کوئی محذوٰث ضرور ہے (وہ اللہ تعالیٰ ہیں) اب آگے ماتن محذوٰث کو بیان فرمائیں گے۔

وَالْمُحَدَّثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَىٰ أَيْ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُودُ الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ شَيْءٍ أَصْلًا إِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُودِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحَدَّثًا لِلْعَالَمِ وَمَبْدَأًا لَهُ، مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ اسْمٌ لِّجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ عَلَمًا عَلَىٰ وَجُودِهِ۔

ترجمہ: اور عالم کا محذوٰث اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی شے کا بالکل محتاج نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ (محذوٰث عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا محذوٰث اور عالم کی علت نہ بن سکتا، باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدا کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

قولہ والمحدث للعالم هو الله تعالى ای الذات الخ اور شارح کی بیان کردہ تہید سے یہ بات ثابت ہوگئی تھی کہ محذوٰث عالم یعنی صانع عالم کا موجود ہے اب اس عبارت میں ماتن اس صانع عالم کا تعین کر رہے ہیں کہ وہ صانع عالم، اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجود اصلی اور خاندہ زاد ہے یعنی اس کا وجود کسی کامرہوئی منت نہیں اور نہ ہی کسی سے مستعار ہے اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔
”الذی یکون الخ“ اور ”لا یحتاج الی شئ اصلاً“ یہ واجب الوجود کی صفت موضح ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت و تفسیر کر رہی ہے۔

”اذ لو کان جائز الوجود الخ“ سے شارح صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں۔
دلیل: اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو پھر دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ (۱) اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس صورت میں صانع، عالم میں داخل ہو جائے گا اور وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں بن سکے گا اور اگر اس کو صانع اور علت بنا دیا جائے تو اس صورت میں خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ عالم میں وہ (صانع) خود داخل ہے۔ (۲) عالم اس کو کہتے ہیں جو صانع کے وجود پر علامت ہو۔ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو عالم میں داخل ہو جانے کے سبب اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بنے گا اور اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بننا یہ محال ہے۔ تو ان دو خرابیوں کے سبب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا اور

یہی ہمارا مدعی ہے۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا مَا يُقَالُ إِنَّ مَبْدَأَ الْمُمَكِّنَاتِ بِأَسْرِهَا لَا يَكُنْ أَنْ يَكُونُ وَاجِبًا إِذْ لَوْ كَانَ مُمَكِّنًا لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمَكِّنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأً لَهَا۔

ترجمہ: اور قریب اس (مذکورہ دلیل) کے وہ دلیل ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبداء ضروری ہے کہ وہ (مبداء) واجب الوجود ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ جملہ ممکنات میں سے، پھر وہ ممکنات کیلئے مبداء نہ رہیگا۔

قولہ: و قریب من هذا الخ سے شارح کی غرض باطل والی دلیل یعنی ”اذلو کان جائز الوجود“ سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل دی گئی تھی اسکے قریب (واجب الوجود کے اثبات پر) یہاں سے دوسری دلیل کا ذکر ہے مطلب کے اعتبار سے دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف الفاظ و عبارت کا فرق ہے۔

دلیل: عالم ممکنات میں سے ہے اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے لئے علت بننا لازم آئیگا، اسی کو ”کون الشیء علت لنفسه“ کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا بغیر علت (صانع) کے ہونا لازم آئے گا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو سترزم ہو وہ خود بھی باطل، لہذا علت (صانع) کا ممکن ہونا باطل تو علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا یہی ہمارا مدعی ہے۔

وَقَدْ يَتَوَقَّعُ أَنَّ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى وَجُودِ الصَّالِحِ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى اِبْطَالِ السَّلْسِلِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ اِشَارَةٌ إِلَى اَحَدِ اِدْلَةِ بَطْلَانِ السَّلْسِلِ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرْتَّبَ سَلْسِلَةُ الْمُمَكِّنَاتِ لَا إِلَى نَهَايَةٍ لَأُحْتَاجَتْ إِلَى غَلْوٍ وَهِيَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونُ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضُهَا لِمُسْتَحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِوَلَّيْلِهِ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا لِيَكُونُ وَاجِبًا فَتَقْطَعُ السَّلْسِلَةُ۔

ترجمہ: اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ (مذکورہ) دلیل صانع کے وجود پر بطلان تسلسل کی طرف احتیاجی کے بغیر ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ (مذکورہ دلیل) بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (بطلان تسلسل کی دلیل) یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کو ترتیب دیا جائے غیر متناہی طریقہ پر، تو (غیر متناہی ممکنات) محتاج ہو گئے کسی علت کی طرف اور وہ جائز نہیں کہ خود وہ سلسلہ ممکنات ہو اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ (سلسلہ ممکنات غیر متناہی کا) بعض ہو بوجہ محال ہونا شئی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علتوں کے لئے علت ہونا بلکہ وہ علت ان ممکنات سے خارج ہوگی پس (وہ علت) واجب الوجود ہوگی پس تسلسل ختم ہو جائے گا۔

قولہ: و قد يتوهم ان هذا دليل الخ، علامہ تفتازانی اس عبارت میں صاحب موافقہ کے اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو اگلا لاحق ہوا تھا کہ ”وقریب من هذا الخ“ سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ بطلان

تسلسل پر موقوف نہیں ہے جبکہ واجب الوجود کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب بطلان تسلسل پر موقوف ہیں مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے کوئی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی علت کا محتاج ہوتا ہے اب علت کیا ہے، عقلاً تین احتمال ہیں علت یا ممکن ہوگی یا ممکن یا واجب الوجود اول دو احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ منتفع معدوم کو کہتے ہیں جو وجود سے خالی ہوتا ہے اور جو چیز وجود سے خالی ہو وہ دوسری چیز کو وجود دینے کے لئے علت نہیں بن سکتی۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر علت ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی، علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ الٰہی مالا نہایہ چلتا رہے گا یہی تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے جو باطل کو سترزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت کا ممکن ہونا باطل، تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ علت واجب الوجود ہوگی، یہی ہمارا مدعی ہے۔

صاحب موافق کہتے ہیں کہ دیکھئے یہاں بطلان تسلسل لازم آیا مگر قائل والی دلیل ”وقریب من ہذا“ میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے مگر تسلسل لازم نہیں آرہا جیسا کہ اس دلیل ”وقریب من ہذا“ کا حاصل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اگر اسکی علت و صانع ممکن ہو تو وہ علت (صانع) ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا بغیر علت و صانع کے ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا اپنے لئے علت و صانع ہونا لازم آئیگا یہ ”کون الشیء علۃ لنفسہ“ ہے یعنی ایک شئی کا اپنی ذات کے لئے علت بننا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو سترزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت و صانع کا ممکن ہونا باطل، تو واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا، تو دیکھئے یہاں اس دلیل میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے لیکن بطلان تسلسل لازم نہیں آیا۔

لیکن شارح نے اس وہم کو غلط قرار دیتے ہوئے کہا کہ ”وقریب من ہذا الخ“ والی دلیل میں بھی بطلان تسلسل کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ وہ کیسے؟ اس سے قبل دو باتیں سمجھ لیں۔

(۱) تسلسل کا معنی ہے کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفضل موجود ہونا، مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنی بعد والی چیز کے لئے علت ہے مثلاً الف، باء، کے لئے علت اور باء، تاء، کے لئے اور تاء، ثاء، کے لئے علت وغیرہ ہے۔

(۲) کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بالفضل موجود ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو وہ بھی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس، یہ سلسلہ الٰہی مالا نہایہ چلتا جائیگا یہی تسلسل ہے، اب اس کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو علامہ تفتازانی

”وہو انه لو تو رب سلسلہ ممکنات الخ“ سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ مرتب شکل میں موجود ہوں تو پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس مجموعہ ممکنات کی علت یا خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو تو ”کون الشئ علۃ لنفسہ“ کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مجموعہ کا بعض اگر علت ہو تو وہ خود (یعنی مجموعہ) بھی اس مجموعہ ممکنات میں داخل ہے تو اس صورت میں اپنی علت کیلئے علت کا ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے، مثلاً الف، باء، تاء، جاء، الخ مجموعہ ممکنات ہے، اب اگر اس مجموعہ کی علت مثلاً الف ہو جو مجموعہ کا بعض ہے الف (علت) بھی ممکن ہو تو وہ علت کا محتاج ہوگا اب گراس کی علت مثلاً باء ہو تو الف کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو سترم ہو وہ خود باطل، لہذا علت کا ممکن ہونا باطل جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا تو تسلسل باطل ہوا کیونکہ تسلسل ممکنات غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے۔ لہذا علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا جو ممکنات سے خارج ہے اور کسی علت کا محتاج نہیں۔

وَمِنْ مَّنْهُوَ الْأَوَّلُ بُرْهَانُ الطَّبِيعِيِّ وَهُوَ أَنَّ تَقْرِضَ مِنَ الْمُعْلُولِ الْأَخِيرِ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ جُمْلَةً وَمِمَّا قَبْلَهُ بِوَاحِدٍ مِّثْلَ الْأَوَّلِ غَيْرِ النَّهَائِيَةِ جُمْلَةً أُخْرَى ثُمَّ تُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بَأَن نَجْعَلَ الْأَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأَوَّلَى بِإِزَاءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِي بِالْثَّانِي وَهَلُمَّ جَوًّا فَإِنَّ كَانَ بِإِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَوَّلَى وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وَجِدَ فِي الْأَوَّلَى مَا لَا يُوْجَدُ بِإِزَاءِهِ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَقْطَعُ الثَّانِيَةَ وَتَنْهَى وَيَكْزِمُ مِنْهُ تَنَاهَى الْأَوَّلَى لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُ عَلَى الثَّانِيَةِ إِلَّا بِقَلْبَرٍ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهَى بِقَلْبَرٍ مُتَنَاهٍ يَكُونُ مُتَنَاهٍ بِالضَّرُورَةِ۔

توجہ: اور (بطان تسلسل کے) مشہور دلائل میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تو (اے مخاطب) فرض کرے معلول اخیر سے الٹی غیر نہایہ ایک مجموعہ اور اس سے پہلے بقدر واحد مثلاً الی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دے کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلہ میں بناؤ اور (پہلے مجموعہ کے) جزء ثانی کو (دوسرے مجموعہ کے) جزء ثانی کے مقابلہ میں بناؤ اسی طرح (لا الی نہایہ) کرتے جاؤ پس اگر (مجموعہ) اولی کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں (مجموعہ) ثانیہ کا کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے شل ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر (مجموعہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں مجموعہ ثانیہ میں جزء) نہیں پس تحقیق مجموعہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا کہ جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ کا کوئی جزء نہیں پس مجموعہ ثانیہ ختم ہو گیا اور متناہی ہو گیا اور اس سے مجموعہ اولی کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ مجموعہ اولی مجموعہ ثانیہ پر

نہیں بڑھا ہو اگر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ بڑھ جائے تو وہ بھی (یقیناً) متناہی ہوتا ہے۔

قوله من مشهور الادلة الخ شارحؒ مذکورہ عبارت میں بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل برہان قطیق ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں۔

☆ اس سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ماقبل میں تسلسل کا معنی بیان کیا تھا کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بافضل موجود ہونا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنے مابعد کے لئے علت مفعولہ بنے، علت مفعولہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو کل گزشتہ کا دن موجود ہوا پھر کل گزشتہ کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا پرسوں گزشتہ، کل گزشتہ کی علت ہے اور کل گزشتہ آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہ ہوگا تو آئندہ آنے والے دن کی علت نہ بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

برہان تطبیق: ہم معلول اخیر یعنی آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ غیر متناہی فرض کریں گے اور ایک دوسرا سلسلہ غیر متناہی بھی جانب ماضی کی طرف فرض کریں گے جو بقدر واحد سلسلہ اوٹی سے کم ہوگا یعنی سلسلہ اوٹی بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کل ہوگا سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح:

لا الی نہایہ نزوں / ترسوں / پرسوں / کل آج / سلسلہ اوٹی
لا الی نہایہ نزوں / ترسوں / پرسوں / کل / سلسلہ ثانیہ

آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت ترسوں، ترسوں کی علت نزوں ہے اچ دو دنوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اوٹی کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائیں گے، اب دوسور تیس ہوں گی یا تو سلسلہ اوٹی کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء آئیگا یا نہیں، اگر آ رہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اوٹی کو بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اور اگر سلسلہ اوٹی کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہو گیا، تو اس صورت میں سلسلہ اوٹی کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسلہ اوٹی سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسلہ اوٹی بھی متناہی ہو گیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دو دنوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دو دنوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہو گیا۔

وَلِهَذَا التَّطْبِيقُ إِنَّمَا يُمَكِّنُ فِيمَا دَخَلَ تَحْتَ الوجودِ دُونَ مَا هُوَ وَهُوَ مُخَصَّصٌ فَإِنَّهُ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَحْدِ فَلَا يَرُدُّ النَقْصُ بِمَرَايِبِ الْعَدَدِ بَأَنَّهُ تَطْبِيقُ جُمْلَتَانِ اخْتَلَفَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا إِلَى يَهَيَا وَيَتَوَالِيَا مِمَّنْ

الْأَنْبِيَاءِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَلَا يَمْلِكُ مَعَهُ شَيْءٌ وَمَقُورَاتِهِ لَئِنْ أَوَّلَى الْأَوَّلَى أَكْثَرُ مِنَ الْغَالِيَةِ مَعَ لَأَنَّا وَهَمًا
وَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَى لَأَنَّا هِيَ الْأَعْدَادُ وَالْمَقُورَاتِ هِيَ الْأَنْبِيَاءُ إِلَى حَيْثُ لَا يَتَصَوَّرُ قَوْلُهُ
أَخْرَجَ مَعْنَى أَنْ مَا لَا يَهَابُهُ لَهُ يَدْخُلُ فِي الْوُجُودِ فَلَهُ مَحَالٌ

ترجمہ: اور یہ تین صرف اُن چیزوں میں ممکن ہے جو وجود (خارجی) کے اندر داخل ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالصتاً
وہی ہوں اس لئے کہ وہ (چیزیں) وہم کے منقطع (متناہی) ہونے سے منقطع (متناہی) ہو جائیں گی پس اعتراض مرا سب
عدد کے ساتھ وارد نہ ہوگا، بایں طور کہ دو جملوں کو آپس میں تعلق دیا جائے کہ ایک ان میں سے واحد (ایک) سے شروع ہو کر
غیر متناہی اور دوسرا اثنین (دو) سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ (تقص و وارد ہوگا) معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے
بارے میں اس لئے کہ اولی (یعنی معلومات الہیہ) زیادہ ہیں مقدورات الہیہ سے باوجود اس کے کہ دونوں غیر متناہی
ہیں اور یہ (عدم نقص) اس لئے ہے کہ اعداد و معلومات اور مقدورات کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر پہنچ
کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر (عددا یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جاسکے، یہ معنی نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات
اور مقدورات الہیہ) وجود (خارجی) میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ محال ہے۔

قوله و هذا التطبيق الخ شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراضی مقدار کا جواب دیا ہے جو برہان تین پر کیا گیا ہے۔
اعتراض: اگر برہان تین کو درست مان لیا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا کہ
اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات و مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تینوں اشیاء کا متناہی
ہونا اس وقت لازم آئے گا کہ جب برہان تین ان میں جاری کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعداد کا ایک سلسلہ غیر متناہی
واحد یعنی ایک کے عدد سے شروع کیا جائے اور دوسرا سلسلہ غیر متناہی اثنین یعنی دو سے شروع کیا جائے کہ سلسلہ اولی
بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد ہو اور سلسلہ ثانیہ ناقص ہو یعنی اس طرح:

سلسلہ اولی ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ الی مالا نہایہ۔
سلسلہ ثانیہ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ الی مالا نہایہ۔

اب دو صورتیں ہوگی: (۱) سلسلہ اولی کے ہر عدد کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد آئے گا یا نہیں، اگر آئے تو پھر
ناقص (سلسلہ ثانیہ) کا زائد (سلسلہ اولی) کے برابر ہو نا لازم آئے گا یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ سلسلہ اولی بقدر واحد یعنی
ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا گیا تھا اور سلسلہ ثانیہ ناقص مانا گیا تھا۔ (۲) اگر سلسلہ اولی کا ہر عدد سلسلہ ثانیہ
کے ہر عدد کے مقابلہ میں نہ آئے تو پھر سلسلہ ثانیہ رک گیا یعنی متناہی ہو گیا اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولی کا بھی متناہی
ہونا لازم آئے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اور چونکہ سلسلہ اولی متناہی

مقدار میں یعنی فقط ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے بڑھا ہوا تھا تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ دونوں غیر متناہی فرض کئے گئے تھے، یہ تو اجماع کے خلاف ہونا ثابت ہوا۔

اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ میں جب برہان تطبیق جاری ہوگی تو ان کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ معلومات الہیہ، مقدورات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی جتنی بھی مقدورات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں اور اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب اس کی قدرت کے تحت نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تو ہے مگر اس کی قدرت کے تحت نہیں، کیونکہ کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی، کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے، تو اب اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کے عدم کا امکان لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں ان کا عدم محال ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم تو ہے مگر مقدور نہیں۔

اسی طرح محالات اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر مقدور نہیں۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ معلومات الہیہ مقدورات الہیہ سے زائد ہیں۔ اب برہان تطبیق اس طرح جاری ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے اور دوسرا سلسلہ مقدورات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا کوئی مقدور موجود ہوگا یا نہیں؟ اول صورت میں سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا (جو کہ ناقص ہے) سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کے (جو کہ زائد ہے) برابر ہونا لازم آئے گا، جو خلاف مفروض ہے، اور ثانی صورت میں سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا جس سے سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا اور یہ اجماع کے خلاف ہے، لہذا آپ کی برہان تطبیق درست نہیں۔

جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تصہید: موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) موجودات خارجیہ (۲) موجودات ذہنیہ

(۱) موجودات خارجیہ وہ ہیں کہ جو خارج میں موجود ہوں، موجودات ذہنی وہ ہیں کہ جو ذہن میں موجود ہوں پھر موجودات ذہنیہ ایک تو وہ ہیں جوئی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور بھی حقیقی ہو، دوسرا وہ کہ جن کا تصور فقط ذہن میں ہو حقیقت میں نہ ہو، یہ تصور محض ذہنی و فرضی کہلاتا ہے یہ تصور زیادہ دور اور دیر تک قائم بھی نہیں رہتا جیسا کہ آپ نے اپنے سامنے ایک قلم رکھا پھر اس کو دوسرا قلم فرض کیا پھر تیسرا، چوتھا اور پانچواں الخ فرض کیا خود سمجھیں کہ آپ کا یہ قائم کیا ہوا تصور کتنا دور جائیگا اور کتنی دیر تک قائم رہے گا، یقیناً موجودہ قلم کے علاوہ دوسرے قلموں کا تصور خالصتاً ذہنی ہے جو جلد ختم ہو جائیگا۔

جواب: برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے امور وہیہ میں نہیں، کیونکہ جو چیزیں محض ذہنی ہوں گی

ظاہر ہے کہ وہم ان چیزوں کا تصور ایک محدود وقت تک کر سکے گا اس کے بعد خود بخود اس کے تصور کا سلسلہ رک جائیگا اور متناہی ہو جائیگا علیحدہ سے اس کو باطل کرنے کیلئے اس میں برہان تطبیق جاری کرنے کی حاجت ہی نہ رہے گی۔ اسی طرح مراتب اعداد و معلومات البیہ اور مقدرات البیہ میں بھی برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی کیونکہ برہان تطبیق اُن امور غیر متناہی میں جاری ہوتی ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہوں، آپ نے تینوں (اعداد، معلومات، مقدرات) کے غیر متناہی ہونے کا یہ معنی و مطلب سمجھ لیا ہے کہ مذکورہ تینوں کا کوئی ایسا وجود ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہے یہ معنی مراد لینا درست نہیں، بلکہ تینوں کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ تینوں کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ اس کے اوپر بھی افراد کا امکان ہو، بعنوان دیگر اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ تینوں (اعداد، معلومات اور مقدرات) موجودات خارجیہ میں سے نہیں بلکہ امور ذہنیہ میں سے ہیں جبکہ برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں چلتی ہے، لہذا تینوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں۔

الْوَحْدُ يَضَعُ اَنْ صَالِحُ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَصْلُقَ مَقْهُومٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ لِأَعْلَى ذَاتٍ وَاحِدٍ وَالْمُشْهُورُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمَشْهُورِ الَّذِي يَقُولُهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَسَيَكْفُرُ بِهِ اللَّهُ لَوْلَا اَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يُمْكِنُ الْإِنْفَادُ لَمْ يُمْكِنْ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بَانَ بِرُتْبَاتِهِمَا خَرَجَتْ عَنْ رُتْبَتِهِمَا الْأَوَّلَى وَتَمَانُعُهُمَا لَمْ يَكُنْ إِلَّا فِي نَفْسِهِمَا فِي نَفْسِهِ إِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ إِزَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ التَّوَادُّعَيْنِ وَحِ اِنَّ اَنْ يَحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَيَجْتَمِعَ الْوُجُودَانِ اَوْ لَا فَيَكُونُ عَجْزًا حَقِيقَةً وَهُوَ اَمَارَةُ الْخَلْقِ لَوْ اَنَّ الْاَمْرَانِ لِمَا فِيهِ مِنْ شَائِلَةٍ الْاَوْحِيَا جِ لَالْتَعَلُّهُ مُسْتَعْلَزًا لَا يُمْكِنُ التَّمَانُعُ الْمُسْتَعْلَزُ لِلْمَحَالِ فَيَكُونُ مُحَالًا۔

ترجمہ: (واجب الوجود) واحد ذات ہے یعنی عالم کا صالح ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم سچا آئے مگر ایک ہی ذات پر (صادق آتا ہے) اور مشہور اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے درمیان وہ برہان تمانع (کھراؤ) ہے کہ جس کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان "لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے (کہ اگر کئی معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا) اس (برہان تمانع) کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت پر قیاد ہو گئے، بایں طور کہ ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا (خدا) اس کے سکون کا (ارادہ کرے) اس لئے کہ ہر ایک یعنی حرکت و سکون بذاتہ امر ممکن ہے اور اسی طرح ہر ایک (حرکت و سکون) کے ساتھ بذاتہ (دونوں خداؤں کے) ارادہ کا تعلق بھی (ممکن) ہے اس لئے کہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ وہ دو نوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اُس وقت یا تو دونوں چیزیں (حرکت و سکون) حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا (دونوں چیزیں حاصل) نہ ہوگی (بلکہ ایک چیز حاصل ہوگی) پس ان

میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاجی کا شائبہ ہے پس تعدد (صانع) مستلزم ہے امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے، لہذا یہ (تعدد صانع) ہی محال ہوگا۔

قولہ الواحد الخ مانتے یہاں سے صفات کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں کہ جب صانع عالم کا اللہ اور واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا، اب اس کی صفت واحد (یکتا) ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ ذات باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں۔

”یعنی ان الصانع“ سے ”والمشهور فی ذالک“ تک شارحؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے ”والمشهور فی ذلک“ سے آخر عبارت تک اثبات توحید کے سلسلہ میں مشککین کے یہاں مشہور دلیل یعنی برہان تمانع کو بیان کیا ہے۔

شیخ ابوالحسن الاشعرؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں مگر ابوالعباس القلانسی نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا محدودات میں داخل ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر عدد متناہی ہوتا ہے، تو اس سے محدود کا متناہی ہونا ثابت ہوگا تو باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا مگر یہ انکار درست نہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو غیر متناہی کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اس کیلئے بے شمار کثرت ثابت ہے تو یہ واضح شرک ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو محدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے، اسی وجہ سے ابوالحسن الاشعرؒ کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ ان کا مقصد باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے جزئی حقیقی مراد لینا ہے نہ کہ واحد بالنوع یا واحد بالجس کہ جس کے نیچے افراد کثیرہ ہوتے ہیں بعض حضرات نے واحد کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ صفت وجوب میں اس کا کوئی شریک نہیں۔

”یعنی ان الصانع الخ“ ماقبل میں مانتے ”والمحدث للعالم هو الله تعالى“ کی عبارت ذکر کی تھی کہ صانع عالم وہ اللہ تعالیٰ ہیں پھر شارحؒ نے اس (اللہ تعالیٰ) کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی، پھر مانتے ”اللہ تعالیٰ کو صفت واحدہ کے ساتھ متصف کیا تو یہ (اللہ تعالیٰ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا) ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا، تو شارحؒ ”ولا يمكن الخ“ سے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم اگرچہ کلی ہے (مفہوم کے بارے میں عقل فیہ فصلہ کرے کہ یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے) مگر اس کا مصداق صرف ذات باری تعالیٰ ہے کسی اور مفہوم پر یہ صادق نہیں آتا اور نہ ہی اس کا امکان ہے۔

برہان تمانع کی تعریف: اثبات توحید کے لئے مکرین توحید کے سامنے جو تقریر پیش کی جاتی ہے اس میں ایک خاص قسم کا روکنا و مخالفت کرنا دکھا گیا ہے اس لئے اس کا نام برہان تمانع رکھا گیا ہے۔

باری تعالیٰ کے فرمان ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں بھی برہان تمانع کی طرف اشارہ ہے جو قیاس استثنائی

کی شکل میں ہے، ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں تالی کی نفیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفیض ہوگا، اسی طرح ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ“ مقدم ہے اور ”لفسدتا“ تالی ہے، ”لكنهما لم يفسدا“ (تالی کی نفیض کا استثناء ہے) ”للم يكن فيهما الهة الا الله“ (نتیجہ نفیض مقدم ہے)۔

قولہ: و تقریر یہاں سے شارح برہان تمانع کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو عادتاً تمانع ہوگا یعنی وہ ایک دوسرے کی مخالفت کریں گے مثلاً ایک جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے حرکت و سکون دونوں ممکن ہیں کیونکہ زید جسم ہے ہر جسم میں حرکت و سکون ممکن ہوتے ہیں اور ہر ایک صانع کا (حرکت و سکون میں سے) ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے دونوں کے ارادوں میں کوئی تضاد نہیں، ہاں البتہ دونوں ارادوں کو مراد لینے میں تضاد ہے کہ ایک خدا نے جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کیا اسی وقت میں دوسرے خدا نے زید کے سکون کا ارادہ کیا، اب تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) دونوں کی مراد پوری ہوگی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال۔ لہذا دونوں کی مراد کا پورا ہونا محال ہے۔

(۲) کسی کی مراد پوری نہ ہو تو یہ ارتقا ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہذا کسی کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی محال ہے۔

(۳) ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی نہ ہو جسکی مراد پوری نہ ہو تو وہ عاجز ہوا اور عاجز حادث ہوتا ہے اور حادث ہونا ممکن کی علامت ہے اور ممکن محتاج ہوتا ہے اور محتاج صانع نہیں ہو سکتا، لہذا ایک صانع عالم ہوا دونوں کا صانع ہونا باطل ہو گیا۔

هَذَا تَفْصِيلُ مَا يُقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُخَالَفَةِ الْآخَرِ لَوْمْ عَجَزَهُ، وَكَانَ فَكْرُكَ لَوْمْ عَجَزَ الْآخَرِ۔

ترجمہ: یہ (برہان تمانع جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اسکا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: هَذَا تَفْصِيلُ الْخِشَارِخِ غَرَضُ مَذْكُورَةِ عِبَارَتِ فِي بَرَاهِنِ تَمَانُعِ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَرَاهٍ۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جو میں نے برہان تمانع پر تقریر کی تھی وہ اس (موجودہ) اجمال کی تفصیل تھی۔ اجمالاً برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عاجز ہوا عاجز خدا صانع نہیں ہو سکتا اور اگر قادر ہے (مخالفت کرنے پر) کہ اسکو کام کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہ ہوا لہذا ایک صانع عالم ہوا اس برہان تمانع کی تقریر میں جمع و ارتقا ضدین کا کوئی ذکر نہیں آیا اس

لے یہ برہان تمانع باطل والے برہان تمانع سے انتہائی مختصر ہے۔

وَمَا ذَكَرْنَا يُنْذِرُ مَا يُقَالُ إِنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ يُتَوَقَّعَ غَيْرُ تَمَانُعٍ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْمُتَمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُتَعَيِّنَتَيْنِ لِأَسْتَلْزِمَ الْفَرَاقُ الْفَرَاقَ الْوَاحِدَ حَرَكَةً زَيْدًا وَمُسْكُونَةً مَعًا۔

ترجمہ: اور (برہان تمانع کی) تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے سارے اشکالات رفع ہو گئے جو (اس طرح) بیان کیے جاتے ہیں کہ ممکن ہے دونوں (صانع) بغیر مخالفت کرنے کے آپس میں اتفاق کر لیں یا ممانعت اور مخالفت ناممکن ہو، اس (ممانعت اور مخالفت) کے محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یا دونوں ارادوں کا اجتماع متنع ہو جیسا کہ ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور زید کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال) ہے۔

قولہ بما ذکرنا الخ شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔
اعتراض (۱): ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کر لیں اور مخالفت نہ کریں تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ ارتقاع ضدین اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔
جواب: یہ اعتراض برہان تمانع کی تقریر میں ”لا ممکن بینہما تمانع“ کی عبارت سے رفع ہو جائے گا کہ امکان تمانع (مخالفت) امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے ہم نے ”لوقع بینہما تمانع“ نہیں کہا کہ یقینی طور پر دونوں کے درمیان مخالفت ہوگی اگر کہتے تو اس وقت امکان، اتفاق کے منافی ہوتا۔

اعتراض (۲): آپ نے کہا کہ متعدد صانع ماننے سے دونوں کے درمیان امکان تمانع ہوگا مثلاً ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ اس وقت جہارے قول کے مطابق اجتماع ضدین یا ارتقاع ضدین یا کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ بھی محال ہوتا ہے تو لہذا تمانع محال ہوا کیونکہ اسی تمانع کی وجہ سے اجتماع ضدین اور ارتقاع ضدین اور کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے لہذا تمانع باطل ہو گیا۔

جواب: یہ اعتراض شارح کی عبارت ”لان کلاً منہما فی نفسہ امر ممکن“ سے ختم ہو جائے گا وہ اس طرح کہ زید جسم ہے اس میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں، ہر صانع کا زید کی حرکت و سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے، تو یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے یہی تمانع ہے تو تمانع باطل کیسے ہوا بلکہ ممکن ہوا۔

اعتراض (۳): جس طرح ایک ہی صانع کا زید کی حرکت کا اور اسی وقت زید کے سکون کا ارادہ کرنا محال ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے تمانع کی مثال میں ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اسی وقت دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا

بھی محال ہو جو محال کو سترزم ہو وہ خود بھی محال ہوتا ہے لہذا تمام محال ہوا۔

جواب: یہ اعتراض علامہ تھنا زائی کی عبارت ”اذلا تضاد بین ارادتين“ سے رفع ہو جائے گا کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع، اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہو بلکہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور سکون کا محل دوسرا صانع ہے اگر دونوں کا محل ایک ہوتا تو تضاد ہوتا۔ ہاں البتہ دونوں کی مرادوں میں تضاد ہے کہ جس وقت ایک صانع نے زید کی حرکت مراد لی اسی وقت دوسرے صانع نے زید کے سکون کو مراد لیا یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةً اقْتِنَاعِيَةً وَالْمَلَأَ زَمَةً عَادِيَةً عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانِعِ وَالتَّغَالِبِ عِنْدَ تَعَلُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا أُخْبِرَ رَأْيُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ بیشک باری تعالیٰ کا فرمان ”لو کان فیہما“ (الایہ) حجت اقناعیہ ہے اور لازمہ عادیہ ہے اس طریقہ پر جو خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی اور تمام (مخالفت) کے پائے جانے کی، اسی کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان ”وَلَكَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ **قوله** واعلم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل دو تہیدی باتیں سمجھ لیں۔

(۱) **قیاس خطابی:** اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں، یہ قیاس مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اس کو خطابی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو خطباء حضرات اپنے وعظ میں استعمال کرتے ہیں۔

(۲) **حجت قطعی:** (۱) حجت اقناعی (۲) حجت قطعی

(۱) **حجت اقناعی:** وہ دلیل ہے جو مقدمات غیر یقینیہ سے مرکب ہو، اس کو لازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم و تالی کا آپس میں لزوم عادیہ ہوتا ہے نہ کہ ضروری اور یہ مفید ظن ہوتی ہے۔

(۲) **حجت قطعی:** وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو اس کو لازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم اور تالی کا آپس میں لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ مفید یقین ہے۔

اب شارح فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت اقناعی ہے نہ کہ حجت قطعی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادیہ ایسا ہو جاتا ہے، تعدد الہ کے وقت فساد ضروری نہیں، ثانی (حجت قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الہ اور فساد لازم لزوم ہیں، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری و لازم ہے، تو آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے جیسا کہ آیت مبارکہ ”وَلَكَلَّا بَعْضُهُمْ“

علیٰ بعض“ سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دُعا ہوتے تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے، تو فساد کا امکان ہوتا جس طرح بشری حکام میں (متعدد بادشاہ ایک ولایت میں) اگر متعدد ہوں تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں یعنی عادیہ ایسا ہوتا ہے تو فساد کا امکان ہوتا ہے فساد لازمی نہیں ہوتا، یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے خطباء اور مقر رین حضرات اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قسم کے قیاس (حجت اقناعی) سے استدلال کرتے ہیں مقصد ان کا اپنے دعوئی کو عوام الناس سے تسلیم کرانا ہوتا ہے اور عوام الناس کے ذہنوں میں ایسا قیاس جلدی راسخ ہو جاتا ہے، حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت اقناعیہ ہے نہ کہ قطعیہ۔

وَلَا فُلَانٌ أَرِيدَ الْفُسَادُ بِالْفِعْلِ اِئْتِ خَوْفُهُمَا عَنْ هَذَا النَّظَامِ الْمُسَاهِدِ فَمَجَرَّدُ التَّعَلُّكِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ لِيُجَاوِزَ الْإِتْفَاقَ عَلَى هَذَا النَّظَامِ وَإِنْ أَرِيدَ اِمْتِكَانُ الْفَسَادِ فَلَا فُلَانٌ عَلَى اِتِّفَاقِهِ بِكُلِّ النُّصُوصِ شَاهِدَةً بِطَيْبِ السَّمَوَاتِ وَرَفِيعِ هَذَا النَّظَامِ فَيَكُونُ مُمَكِّنًا لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ: ورنہ (حجت قطعی کی صورت میں) پس اگر "لفسدتا" میں فساد سے مراد فساد بالفعل ہو یعنی آسمان و زمین کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا (مراد ہو) پس محض تعدد (صانع) اس (فساد بالفعل) کو مستلزم نہیں اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اگر فساد سے مراد فساد کا امکان ہو تو پھر اس (امکان فساد) کے انتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص شاہد (موجود) ہیں آسمانوں کے لپیٹ دیے جانے پر اور اس (موجودہ) نظام کے اٹھائے جانے پر پس وہ (فساد) یقینی طور پر ممکن ہوگا۔

قولہ وَلَا فُلَانٌ أَرِيدَ الْفُسَادُ بِالْفِعْلِ الخ شارح کی غرض آیت مذکورہ "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ الْخ" کو تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ کے ماننے سے انکار کرنا ہے، علامہ تمنا زانی فرماتے ہیں کہ اگر آیت مذکورہ بقول آپ کے تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ لفسدتا میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالا مکان؟ ☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالفعل لیتے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام کی شکل میں موجود نہ ہوتے، یہ مطلب مراد لینا درست نہیں کیونکہ محض تعدد صانع، فساد بالفعل کو مستلزم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اگر وحدۂ صانع ہوتے تو نظام کے چلانے میں آپس میں اتفاق کر لیتے، تو تلازم قطعی نہ ہوا۔

☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالا مکان لیتے ہو تو پھر اس کے انتفاء پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ہمارے پاس فساد کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں جیسے "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ، وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انْفُثَرَتْ، إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَخَيْرٌ ذَلِكَ۔

جب کسی چیز کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے تو آپ کے پاس فساد کے امکان کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں لہذا تعدد الٰہ (مقدم) اور فساد (حالی) کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ تلازم عادی ہے جو حجت اقناعی

ہونے کی علامت ہے۔

تلازم عادی: عاۓہ ایسا ہوتا ہے کہ تعدد کی صورت میں فساد ممکن ہوتا ہے نہ کہ ضروری۔

لَا يَقَالُ الْمُلَازِمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكْوِيلِهِمَا بِمَعْنَى اللَّهِ لَوْ فُرِضَ صَالِعَانِ لَا مُمْكِنَ بَيْنَهُمَا تَمَانَعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَالِعًا فَلَمْ يَوْجَدْ مَصْنُوعٌ لِأَنَّا نَقُولُ إِمَّا كُنَّا الصَّالِعَ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا عَدَمَ تَعَلُّقِ الصَّالِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْقِطَاعَ الْمَصْنُوعِ عَلَى اللَّهِ يَرُدُّ مَنَعَ الْمُلَازِمَةِ إِنَّ أَرِيدَ عَدَمَ التَّكْوِينِ بِالْفِعْلِ وَمَنَعَ انْقِطَاعِ اللَّازِمِ إِنَّ أَرِيدَ بِالْإِمَّا كُنَّا۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ (آیت مذکورہ میں) تلازم قطعی ہے اور مراد (آسمان و زمین) دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکون ہے بایں معنی کہ اگر دو صالح فرض کیے جائیں تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع (مخالفت) ممکن ہوگا پھر کوئی صالح نہ ہو اور نہ ہی کوئی مصنوع پایا جائے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہوتا مگر صالح کے عدم تعدد کو اور وہ مصنوع کے انقضاء کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں ملازمہ (قطعیہ) کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر ”الفَسَادُ“ میں فساد کا معنی عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم (تعدد الہ) کے انقضاء کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر فساد سے عدم تکون بالامکان مراد لیا جائے۔

قولہ لا یقال الملازمہ مبالغہ یہاں سے شارح کی غرض اپنے اوپر ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔
اعتراض: ”الفَسَادُ“ میں فساد سے مراد نہ ہی فساد بالفعل ہے اور نہ ہی فساد بالامکان ہے، کیونکہ فساد کا معنی ہے عدم تکون یعنی وجود کو نہ ہونا، آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر دو صالح ہوتے تو پھر زمین و آسمان کا وجود نہ ہوتا مگر تالی باطل ہے کیونکہ زمین و آسمان کا وجود ہے لہذا مقدم (تعدد الہ) بھی باطل ہے تو دونوں یعنی تعدد اور عدم وجود السموات والارض میں تلازم قطعی ہوانہ کہ اتفاقی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد صالح تمانع کے امکان کو لازم۔ ہے کیونکہ دو صالح کی صورت میں ایک جو کام کرنا چاہے گا تو دوسرا اس کو روکے گا نتیجہ ایک بھی صالح و خالق نہ بن سکے گا جب کوئی ایک صالح نہ بنا تو کسی کی بنائی ہوئی چیز کا وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ متعدد بے شمار مصنوعات و مخلوقات کا وجود ہے تو ثابت ہوا کہ تعدد صالح قطعی طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہوا اور امکان تمانع انقضاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے تو تعدد صالح، انقضاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو تعدد اور انقضاء مصنوع و مخلوق کے درمیان تلازم قطعی ہوانہ کہ اتفاقی، لہذا آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعی ہوئی نہ کہ حجت اتفاقی۔

جواب (۱): ”لَا نَقُولُ الْخ“ آپ نے امکان تمانع سے انقضاء مصنوعات و مخلوقات پر استدلال کیا ہے یہ درست نہیں کیونکہ انقضاء مصنوع و مخلوق کیلئے وقوع تمانع ضروری ہے امکان تمانع کافی نہیں، لہذا امکان تمانع سے صرف صالح کا عدم

تعدد ثابت ہوتا ہے اور متعدد دصانع کے ماننے سے مصنوعات کا عدم تکون لازم نہیں آتا تو تعدد دصانع وعدم مصنوعات کے مابین تلازم قطعی نہیں لہذا آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں بلکہ اقامیہ ہے۔

جواب (۲): ”علیٰ انہ یرد الخ“ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ ”لَفْسَدَتَا“ میں فساد سے مراد عدم تکون بالفعل لیتے ہیں تو ہمیں دونوں (تعدد دصانع وعدم وجود السوات والارض) میں تلازم قطعی تسلیم نہیں کیونکہ دو خداؤں کا آپس میں اتفاق کر لینا ممکن ہے تو اس صورت میں تعدد تو ہوگا مگر آسمان وزمین کے وجود کا عدم نہ ہوگا تو تلازم قطعی نہ پایا گیا کیونکہ تلازم قطعی میں دونوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور اگر فساد سے مراد عدم تکون بالامکان ہے تو پھر ہمیں لازم کا انشاء یعنی عدم تکون بالامکان کا انشاء تسلیم نہیں کیونکہ عدم تکون (عدم وجود) کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں، مثلاً ”یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطَیِّ السَّجْلِ لِلْکُتُبِ، وَ اِذَا الْکُوَاکِبُ اَنْتَثَرَتْ، اِذَا السَّمَاءُ اَنْشَقَّتْ، اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ وَ غَیْرُ ذَلِکَ۔ جب کسی شی کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے نہ کہ امکان کا انشاء۔

☆ حاصل دونوں جوابوں کا یہ نکلا کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت اقامیہ ہے نہ کہ حجت قطعیہ۔

فَإِنْ قِيلَ مُقْتَضَىٰ كَلِمَةٍ لَوْ إِنْفَاءُ الثَّقَلَيْنِ فِي الْمَاضِي بِسَبَبِ إِنْفَاءِ الْأَوَّلِ فَلَا يُؤْتَدُّ إِلَّا الدَّلَالَةُ عَلَىٰ أَنَّ إِنْفَاءَ الْفَسَلِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِسَبَبِ إِنْفَاءِ التَّعْلِيلِ فَلَمَّا نَعَمْ هَذَا بِحَسَبِ أَصْلِ اللَّفْظِ لَكِنْ قَدْ يُسْتَعْمَلُ لِلْإِسْتِدْلَالِ بِإِنْفَاءِ الْجُزْءِ عَلَى إِنْفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَعْيِينِ زَمَانٍ كَمَا فِي قَوْلِنَا لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ وَأَوَّلًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَقَدْ يَشْتَبِهُ عَلَى بَعْضِ الْأَنْعَامِ أَحَدُ الْأَوْسَعِيَّاتَيْنِ بِأَخَرِ كَقِيْعِ الْخَبْطِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کا نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں فائدہ دے گا مگر زمانہ ماضی میں فساد کے منطقی ہونے پر دلالت کرنے کا تعدد کے منطقی ہونے کے سبب کیساتھ، تو ہم جواب دیں گے کہ جی ہاں یہ (معنی) اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی انشاء جزاء سے انشاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعین و تخصیص پر دلالت کیے بغیر جیسا کہ ہمارے قول ”لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ“ میں ہے اور آیت مبارکہ بھی اسی قبیل سے ہے اور کبھی بعض اذعان پر ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے، جس سے گڑبڑ واقع ہو جاتی ہے۔

قوله فان قيل الخ یہاں سے شارح دو اعتراض کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض (۱): کلمہ لو حرف شرط ہے نحو یوں کے ہاں کلمہ لو اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے تو اس کے مطابق آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ اگر متعدد معبود ہوتے تو (زمین و آسمان میں) فساد ہوتا، متعدد معبود نہیں تو اس لیے فساد نہیں، تو آیت میں فساد نہ ہونے پر دلیل تو موجود ہے کہ متعدد

موجودوں کا نہ ہونا ہے اور متعدد معبودوں کے نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں حالانکہ مقصود آیت میں تعدد الہ کی نفی کرتا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔

جواب: قلنا نعم الخ سے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کلمہ لو کا اصلی معنی یہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے یعنی انشاء جزاء پر زمانہ ماضی میں انشاء شرط کیساتھ کلمہ لودالات کرتا ہے مگر کبھی عرفا اس کے برعکس دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے یعنی انشاء شرط پر زمانہ ماضی میں انشاء جزاء کے سبب کیساتھ بھی دلالت کرتا ہے اب آیت میں تعدد الہ شرط ہے اور فساد جزاء ہے تو انشاء شرط (انشاء تعدد) کی دلیل انشاء جزاء (انشاء فساد) ہے، لہذا انشاء شرط پر عدم دلیل والا اعتراض رفع ہو گیا جیسا کہ درج ذیل مثال میں کلمہ لودوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے ”لو كان العالم قديما لكان غير متغير“ اگر عالم قدیم ہوتا تو وہ متغیر نہ ہوتا مگر عالم کے متغیر ہونے سے عالم کا قدیم ہونا منطقی ہو گیا یہاں قدیم کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) اس کا متغیر ہونا (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا بحیث آیت مذکورہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ تعدد الہ کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) فساد کی نفی (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا خلاصہ یہ نکلا کہ لو کا اصلی معنی اور ہے اور عرفی معنی اور ہے مگر دونوں میں فرق واضح نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں۔

اعتراض (۴): کلمہ لو تو صرف زمانہ ماضی کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ شرط زمانہ ماضی میں نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے جزاء بھی نہ پائی گئی جبکہ ہر زمانہ میں تعدد الہ کی نفی کرنا مقصود ہے نہ کہ صرف زمانہ ماضی میں۔ اور کلمہ لو اس پر دلالت نہیں کر رہا لہذا تعدد الہ کی نفی پر آیت مذکورہ کو پیش کرنا درست نہیں۔

جواب: ”من غير دلالة على تعيين زمان الخ“ سے دیا ہے کہ زمانہ ماضی میں تعدد الہ کی نفی کرنا ہی کافی ہے ہر زمانہ میں تعدد کی نفی کرنا ضروری نہیں کیونکہ حال و مستقبل میں متعدد الہ ہوں گے تو وہ حادث ہوں گے اس لیے کہ زمانہ ماضی میں ان پر عدم طاری تھا اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے اور حادث صانع نہیں ہوتا لہذا صرف زمانہ ماضی میں تعدد الہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور اس پر کلمہ لو ہی دلالت کر رہا ہے اب اشکال کرنا درست نہیں۔

الْقَدِيمُ هَذَا تَصَرُّفٌ بِمَا عَلِمَهُ الْوُجُودُ الْوَاجِبُ لَا يَكُونُ إِلَّا قَدِيمًا أَيْ لَا تِلْكَاءَ لَوْجُودِهِ إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوقًا بِالْعِلْمِ لَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ ضَرْوَةً حَتَّى وَقَعَ فِي كَلَامِ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ مُتَرَادِفَانِ لِكُنْهٖ لَيْسَ بِمُسْتَوْفٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُومَيْنِ وَكَلِمَا الْكَلَامِ فِي السَّوَابِ بِحَسَبِ الصَّلَاقِ لِأَنَّ بَعْضَهُمْ عَلَى أَنَّ الْقَدِيمَ أَعْمٌ مِنَ الْوَاجِبِ لِصَلَفِهِ عَلَى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَإِنَّهُ لَا يَصْلُقُ عَلَيْهَا وَلَا إِسْوَحَالَةً فِي تَعَلُّقِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ وَإِنَّمَا الْمُسْتَوْجِبُ تَعَلُّقُ الْوُجُوبَاتِ الْقَدِيمَةِ۔

ترجمہ: (وہ صانع یعنی واجب الوجود) قدیم ہے یہ تصریح ہے اس بات کی کہ جو (اس سے قبل) التزامی طور پر جانی جا چکی

ہے کہ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر قدیم، یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں اس لیے کہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو ابتداء اس کا وجود یقیناً غیر کی وجہ سے ہوتا لہٰذا بعض مشائخ کی کلام میں واقع ہے کہ واجب اور قدیم (آپس میں) مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں دونوں کے مفہوموں میں تقاریر کے یقینی ہونے کی وجہ سے، اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کے درمیان) تساوی کے بارے میں ہے۔ پس اس لیے کہ بعض حضرات کا (مذہب) یہ ہے کہ قدیم عام ہے واجب سے، قدیم کے واجب کی صفات پر صادق آنے کی وجہ سے بخلاف واجب کے وہ (واجب) صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی محال ہونا (لازم) نہیں آتا اور صرف ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

قولہ: القدیم لهذا تصریح بما علم الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔

(۱) ”هذا تصريح“ سے ”من غیرہ ضرورۃ“ تک ہے شارح اس حصہ میں ماتن کے قول ”القدیم“ کے بعد (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) ہو اللہ تعالیٰ (ماتن کی سابقہ عبارت ہے) کی دلالت التزامی کا ذکر فرما رہے ہیں۔
(۲) ”حتی وقع فی کلام بعضهم“ سے ”فانه لا یصلق علیہا“ تک ہے، شارح اس حصہ میں واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔
(۳) ”لا استحالة“ سے آخر عبارت تک ہے یہ حصہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: شارح فرماتے ہیں کہ القدیم (ماتن کی عبارت) واجب الوجود کا معنی التزامی ہے جو ماقبل میں لفظ ”اللہ“ کا معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ اللہ وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کا وجود ذاتی ہے جس کا وجود ذاتی ہو وہ غیر کا محتاج نہیں ہوتا اور اس کی کوئی ابتداء ہی نہیں ہوتی، جس کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے بعنوان دیگر قدیم وہ ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ قدیم ہیں۔

شارح فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا ماقبل میں اللہ (بمعنی واجب الوجود) سے التزاماً سمجھا گیا تھا اب (ماتن کی عبارت) ”القدیم“ (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) کی تصریح ہو گئی کیونکہ لفظ اللہ کا معنی موضوع لہ واجب الوجود ہوتا ہے جو کہ دلالت مطابقی ہے اور قدیم ہونا اس کو لازم ہے جو کہ دلالت التزامی ہے، لہٰذا واجب الوجود قدیم ہی ہوگا اور جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ مسبوق بالعدم ہونے کی وجہ سے حادث ہوتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہ ہوگا بلکہ غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہوگا اور جو غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہو وہ حادث ہوتا ہے۔

☆ حاصل یہ نکلا کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: واجب اور قدیم کے درمیان تعلق و نسبت کے بارے میں تین قول ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ دونوں میں ترادف ہے، شارح اس قول کو غلط قرار دے رہے ہیں کیونکہ ترادف کا معنی ہوتا ہے کہ

دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہو جیسے قعود اور جلوس، یہاں واجب اور قدیم (دونوں) کے مفہوم میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد اس لیے کہ واجب کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو اور جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو۔ اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو دونوں کے مفہوموں میں تغایر ہے لہذا ترادف کا قول کرنا درست نہیں۔

نیز شارح فرما رہے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں بلکہ تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے کہ آیا واجب اور قدیم میں نسبت تساوی کی ہے یا نہیں؟ دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں، جیسے تاملق اور ضاحک ان دونوں میں نسبت تساوی کی ہے جبکہ ان میں ترادف نہیں۔

(۲) جمہور حضرات کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے واجب انحصار مطلق ہے اس لیے کہ وہ صرف ذات باری پر صادق آتا ہے نہ کہ صفات باری پر اور قدیم اعم مطلق ہے اس لیے کہ وہ ذات باری پر بھی صادق آتا ہے اور صفات باری پر بھی، کیونکہ ذات باری بھی قدیم ہے اور صفات باری بھی قدیم ہیں اور اگر واجب، صفات باری پر بھی صادق آئے تو پھر تعدد وجہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیونکہ توحید کا معنی و مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ذات ہے نہ کہ متعدد۔ تیسرا قول اگلی عبارت میں آ رہا ہے۔ فلانتظر و ا۔

تیسرا حصہ: ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جس طرح واجب کا اطلاق صفات باری پر درست نہیں کیونکہ تعدد وجہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق بھی صفات باری پر صادق نہ آتا چاہیے ورنہ تعدد و قدم لازم آئے گا (چونکہ صفات بہت ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

جواب: ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آ رہا بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے جو کہ محال نہیں ہے۔

وَلَمْ يَكُنْ كَلَامُ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ كَالْإِمَامِ حَمِيدِ الدِّينِ الضَّرِيرِ وَمَنْ بَعَا، تَصْرِیحُ بِأَنَّ الْوَاجِبَ الوجودَ فَلِلذَّاتِ
هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ، وَاسْتَعْلَوْا عَلَى أَنْ كُلُّ مَا هُوَ قَدِيمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِلذَّاتِ بِاللهِ، لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِلذَّاتِ
لَكَانَ جَزَائِرُ الْعِلْمِ فِي نَفْسِهِ فَيَحْتَاجُ فِي وجودِهِ إِلَى مُخَوِّصٍ فَيَكُونُ مُخَوِّدًا إِذْ لَا نَعْنَى بِالْمُخَوِّصِ إِلَّا مَا
يَتَعَلَّقُ وجودُهُ بِإِبْجَادِ شَيْءٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین الضریر اور ان کے تابعین کی کلام میں (اس بات کی) تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انہوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہو وہ واجب لذاتہ ہوگی یہ دلیل پیش

کی کہ اگر وہ (قدیم) واجب لذات نہ ہو تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص کا محتاج ہوگا پھر وہ (اس صورت میں) حادث ہوگا اس لیے کہ ہم محدث سے کوئی (معنی) مراد نہیں لیتے مگر وہ چیز کہ جس کے وجود کا تعلق دوسری شئی کے ایجاد کے ساتھ ہو۔

قوله فی کلام الخ اس عبارت میں تیسرے قول کا ذکر ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت تساوی کی ہے جس کے قائل امام حمید الدین العزیزی اور ان کے تبعین حضرات ہیں کہ ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب لذات ہے، لہذا صفات باری قدیم ہو کر واجب لذات ہیں جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذات ضرور ہوگی۔ اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر قدیم واجب لذات نہ ہو تو پھر جائز العدم یعنی ممکن ہوگی (کہ جس کا وجود عدم دونوں برابر ہوں) پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص و مرتبہ کی محتاج ہوگی کہ جس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیکر موجود کرے اور جو چیز اپنے وجود میں کسی شخص و مرتبہ کی محتاج ہو تو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ محدث کے معنی ہی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو، ہر حال اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا قدیم کا ممکن ہونے کی صورت میں حادث ہونا جواز میں آتا تھا باطل ہوا۔ لہذا قدیم کا واجب لذات ہونا ثابت ہو گیا۔

لَمْ اعْتَزْضُوا بِأَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِدَوَائِلِهَا كَانَتْ بِكَافِيَةٍ وَالْبَقَاءُ مَعْنَى فَيَكُونُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى فَاجَابُوا بِأَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فِيهِ بِكَافِيَةٍ بِبَقَاءِ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ۔

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذات ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے (اور صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنی ہے) تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا (اور یہ محال ہے) تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء کیساتھ کہ وہ (بقاء) عین صفت ہے۔

قوله ثم اعترضوا الخ صفات کو واجب کہنے والے فریق نے خود اپنے اوپر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض سے قبل ایک تمہیدی بات ہے وہ یہ ہے کہ:

☆ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کیساتھ لگ کر موجود ہو، الگ موجود نہ ہو تو متکلمین حضرات اس کو ”معنی“ سے اور فلاسفہ اسکو ”عرض“ سے تعبیر کرتے ہیں جیسے صفات باری، ذات باری کیساتھ (جو کہ موصوف ہے) لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفات باری از قبیل معنی ہوں گی عند المتکلمین۔

اعتراض: جب ہم نے صفات باری کو واجب لذات مانا ہے (یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو) تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء بھی ایک معنی ہے اور صفت باری بھی ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی (عند المتکلمین) اور قیام العرض بالعرض (عند الفلاسفہ) لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب: ”لما جابوا الخ“ قیام المعنی بالمعنی اس وقت لازم آتا ہے کہ جب دو چیزیں پائی جائیں (۱) قائمہ (۲) مقام بہ۔ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ایک نہیں اور یہاں صفات اور ان کا بقاء ایک ہی چیز ہے علیحدہ علیحدہ چیز نہیں بلکہ صفات کا بقاء عین صفات ہے۔ یہاں ہرگز ایسا نہیں کہ بقاء (قائم) الگ شئی ہے اور صفات ”مقام بہ“ الگ شئی ہے، لہذا یہاں دونوں ایک ہی چیز یعنی (قائم) ہیں دوسری چیز ”مقام بہ“ نہیں، تو قیام بمعنی بالمعنی (مشککین کے ہاں) اور قیام العرض بالعرض (فلاسفہ کے نزدیک) لازم نہیں آ رہا ہے۔

وَلِهَذَا كَلَّمَ فِي غَايَةِ الْمَسْئُورَةِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ الْوَاجِبِ لِلذَّاتِ مَنَافٍ لِلتَّوْحِيدِ وَالْقَوْلُ بِإِمَّاكَانِ الصِّفَاتِ يُنَاقِضُ قَوْلَهُمْ بِأَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فَهُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لیے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے امکان کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

قولہ هذا كلام الخ شارح نے کہا کہ دونوں قول (جمہور حضرات و امام حمید الدین الضریؒ اور ان کے جعین کا) انتہائی مشکل و دشوار ہیں کیونکہ دونوں قولوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب صفات باری قدیم ہو کر واجب نہیں (بلکہ واجب صرف ذات باری ہے) تو پھر ممکن ہوگی (یعنی ان کا وجود دوم دونوں برابر ہیں) اور ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، دوسرے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ واجب اور قدیم کے مابین نسبت تساوی کی مان لیں کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ ہیں تو اس صورت میں تعدد وجہ لازم آئے گا (کیونکہ صفات متعدد ہیں) جو توحید کے منافی ہے۔

فَإِنَّ زَعْمَؤَ الْبَاقِيَةِ بِالْإِمَّاكَانِ بِمَعْنَى عِلْمِ الْمَسْئُورَةِ بِالْعِلْمِ وَهَذَا لَا يُنَاقِضُ فِي الْحُلُوثِ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْأَحْتِيَاجِ إِلَى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذُكِرَ إِلَيْهِ الْفَلَا سَفَةً مِنْ انْقِسَامِ كُلِّ مِنَ الْقَدَمِ وَالْحُلُوثِ إِلَى الذَّاتِيَّ وَالزَّمَانِيَّ وَلَيْسَ رَفْعُ لِكَيْفٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَأْتِي لِهَذَا زِيَادَةُ تَحْقِيقِي إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: پس اگر (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ وہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں تو یہ حدوث ذاتی بمعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس بات کا قائل ہونا ہے کہ جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدیم اور حدوث کا تقسیم ہونا ہے ذاتی اور زمانی کی طرف، اور اس میں بہت سارے اسلامی قواعد کو ترک کرنا لازم آتا ہے اس کی مزید تحقیق صفات کی بحث میں مختصر آ رہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ فان زعموا انها قديمة الخ شارح اس عبارت میں جمہور حضرات کے جواب کو ذکر کر کے رد کر رہے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ واجب (جو کہ شخص ہے) صرف اللہ کی ذات ہے اور قدیم اعم ہے جس کا اطلاق ذات باری اور

صفات باری دونوں پر ہے پھر ان حضرات پر اعتراض کیا گیا تھا کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ نہیں، تو ممکن ہوں گی، ممکن حادث ہوتا ہے۔ لہذا صفات باری حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا ہے اور قدیم حادث کے منافی ہے تو اس اعتراض کا ان حضرات نے جواب دیا ہے، جواب سے قبل ایک تہیدی بات ہے۔

قدیم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالزمان (۲) قدیم بالذات (۱) حادث بالزمان (۲) حادث بالذات قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو، یہ حادث بالزمان قدیم بالزمان کا مقابل ہے۔ حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو یہ حادث بالذات، قدیم بالذات کا مقابل ہے۔

جواب: اعتراض سے بچنے کیلئے ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ صفات باری قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی ان پر عدم طاری نہ ہونے کی وجہ سے) قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں، لہذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آ رہا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے اس لیے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حادث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ قدیم اور حادث کی زمانی اور ذاتی کی طرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے نہ کہ متکلمین کا، متکلمین کے ہاں یہ تقسیم معتبر ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع متناقضین کا حکم لگانا ہے یہ ہرگز درست نہیں نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سارے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا، چند اسلامی قواعد یہ ہیں۔

(۱) پہلا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہر چیز اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہوتی ہے۔

(۲) جو چیز اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر ہو وہ فاعل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

(۳) کسی چیز کا بالا ایجاد یعنی بلا اختیار صادر ہونا نقص و عیب ہے۔

اب اگر صفات باری کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہتے ہیں تو ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے، وہ اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں۔

☆ یا تو ان کا صدور ذات باری سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا قائل غیر مختار ہونا لازم

آئے گا، تو ازل قاعدہ متروک ہو گیا۔

☆ یا صفات باری کا صدور ذات باری سے بالارادہ ہوگا تو دوسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں صفات، قائل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول بن کر حادث بالزمان ہوں گی حالانکہ صفات کو قدیم کہا گیا ہے۔

اور اگر صفات باری کا صدور ذات باری سے بالاجباب (بلا ارادہ) ہو اور عالم کا صدور ذات باری سے بالاختیار ہو تو تیسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ بالاجباب (بلا اختیار) ہونا نقص و عیب ہے، بہر حال شارح نے جمہور حضرات کے جواب کو رد کر دیا ہے۔

”و سیاقی“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ مزید اس مسئلہ (صفات) کی تحقیق مصنف (ماتن) کے قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ (صفات کی بحث) میں آ رہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّمُ السَّوْمِيُّ الْبَصِيرُ الشَّائِي الْمُرِيدُ لِأَنَّ بِنَا هَذَا الْعَقْلُ جَازِمَةٌ بَأَنَّ مُحَدِّثُ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا النَّمِطِ الْكَيْفِي وَالنَّظَامِ الْمُتَحَكِّمِ مَعَ مَا يَسْتَعْمَلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ وَالنُّقُوصِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَا يَكُونُ بَلُونُ هَذِهِ الصِّفَاتِ إِلَّا أَنْ أَصْدَانَا نَقْلُصُ يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهَا وَأَيْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ بُتُوثُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَيُوجِبُ الْعَمْسُكَ بِالشَّرْعِ فِيهَا كَالْتَوَحُّيدِ بِخِلَافِ وَجُودِ الصَّلَاحِ وَكَلَامِهِ وَكُنُوعِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ بُتُوثُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: (وہ اللہ تعالیٰ) حتیٰ ہے قادر ہے عظیم ہے سچ ہے بصیر ہے شائی (چاہنے والا) ہے اور مرید (ارادہ کرنے والا) ہے اس لیے کہ عقل بدیہی طور پر یقین کرتی ہے کہ عالم کو انوکھے طریقے پر اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال (کاریگری) اور پسندیدہ نقوش یہ بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد ناقص ہیں کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت بھی ان صفات کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور بعض صفات ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں تو ان صفات کے متعلق شریعت سے استدلال کرنا درست ہے جیسا کہ توحید بخلاف وجود صانع اور اسکی کلام اور اسکی مشل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

قولہ الحمی الخ ماتن نے یہاں اللہ تعالیٰ کی صفات کا ذکر کیا ہے مگر اس میں ”الشائی“ اور ”المرید“ دونوں مترادف ہیں جیسا کہ صاحب خبر اس نے کہا ہے، انہوں نے ماتن کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صفت مذکورہ (الشائی اور المرید) کو قرآن وحدیث میں مشیت کے لفظ اور ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لیے ماتن نے یہاں دونوں کو ذکر کیا ہے۔ یہاں ماتن نے جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔ (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمع (۵) بصر (۶) مشیت۔

مذکورہ صفات کے اثبات پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

جہلی دلیل: ”لان بداهة العقل الخ“ سے اور دوسری دلیل: ”علی ان اضدادھا“ سے، اور تیسری دلیل ”وایضاً قد ورد“ سے، اور ”وبعضھا مما لا يتوقف“ سے تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلی دلیل: لان بداهة العقل الخ عالم کا شاندار مضبوط و مستحکم نظام کا چلنا اور طرح طرح کی مصنوعات و مخلوقات کا ہونا، بلند و بالا پہاڑ اور اونچے اونچے آسمان وغیرہ کو دیکھ کر عقل بداهۃ یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس عالم کا بنانے والا ایسا دیا نہیں بلکہ ایسا صالح ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف اور اکمل ہے۔

دوسری دلیل: ”علی ان اضدادھا“ سے اگر صالح مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہیں تو پھر لازماً ان کی اضداد کے ساتھ متصف ہوگا، حیات کی ضد موت ہے اور قدرت کی ضد عجز ہے اور علم کی ضد جہل ہے اور سرخ کی ضد بہرہ پن ہے اور بصر کی ضد اندھا پن ہے اور الشانی اور المرید کی ضد مضطر ہونا ہے حالانکہ ان اضداد کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے ان سے اللہ کی پاکی ضروری ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر صالح کو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہ مانا جائے تو پھر ان کی اضداد کے ساتھ ماننا ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے، لہذا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ماننا ضروری ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تیسری دلیل: ”وایضاً قد ورد الخ“ قرآن و حدیث میں مذکورہ صفات باری کا ثبوت ہے جیسے الْحَيُّ الْقَيُّومُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، عَلَيْهِمُ بِلَادُ الْمُشْكُورِ، إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ وغیرہ لہذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے۔

”وبعضھا مما لا يتوقف“ سے شارح تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ کی تیسری دلیل میں دور لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صفات کا ثبوت قرآن و حدیث یعنی شریعت میں آیا ہے تو آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے جبکہ شریعت کا ثبوت بھی انہی صفات پر موقوف ہے مثلاً ایک صفت ان میں سے لیجئے ”وجود باری تعالیٰ“ ہے اسی پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے کیونکہ شریعت کو آپ اس وقت ثابت کر سکتے ہیں کہ جب آپ نے وجود صالح کو ثابت کیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر یہ کہہ سکتا ہے کہ شریعت کیا چیز ہے کہاں سے نازل ہوئی ہے کون ہے اس کا بنانے والا جبکہ کوئی بنانے والا ہے ہی نہیں تو شریعت کو کی چیز نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ شریعت کا ثبوت وجود صالح کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود صالح کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو ”توقف الشی علی نفسہ“ یعنی دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تیسری دلیل باطل ہوگئی یعنی صادق نہ ہوئی۔

جواب: صفات باری دو طرح کی ہیں۔

(۱) وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے توحید ہے۔ اس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں، لہذا ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صالح اور علم صالح وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شریعت دے کر مبعوث فرمانا اسی وقت ممکن ہوگا کہ جب مُرسل کا وجود ہو اور وہ شریعت و رسل کے بارے میں علم رکھتا ہو۔ لہذا اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا، جیسے توحید وغیرہ، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

لَيْسَ بِعَرَضٍ لِأَنَّهُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ يَقُومُ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُهُ، فَيَكُونُ مُمَكَّنًا وَلَا نَهْ، يَمْتَنِعُ بِقَاوُضِهِ، وَلَا لَأَنَّ الْبَقَاءَ مَعْنَى فَلِئِمَّا بِهِ فَيَكُونُ قِيَامًا بِالْمَعْنَى وَهُوَ مَحَالٌّ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لِتَحْيِيزِهِ وَالْعَرَضُ لَا تَحْيِيزَ لَهُ، بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهُ، يَتَحَيَّزُ بِهِ۔

ترجمہ: (وہ صالح عالم) عرض نہیں ہے، اس لیے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لیے کہ عرض کا بقاء متنت ہے، ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کیساتھ قائم ہوگا پس قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے کہ کسی شئی کیساتھ عرض کے قیام کا معنی یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی تبعیت کے ساتھ تحیز ہو جائے۔

قوله ليس بعرض الخ ماتن جب صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہوئے۔ اب یہاں سے صفات سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں، پہلی مفت سلبیہ یہ ہے کہ صالح عالم، عرض نہیں ہے۔

شارح نے "لأنه" سے "فیکون ممکنا" تک پہلی دلیل بیان کی ہے کہ صالح عرض نہیں ہے۔

پہلی دلیل: اگر ذات باری کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض خود بذاتہ قائم نہیں رہتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے تو اس صورت میں ذات باری کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذات باری ممکن اور حادث ہوگی جبکہ اقبل میں ذات باری کا ممکن ہونا باطل کیا گیا اور واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا، اس لیے ذات باری عرض نہیں۔

دوسری دلیل: "ولا نه يمتنع بقاؤه الخ" یہاں سے ذات باری کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ عرض کا بقاء متنت (محال) ہے اگر ذات باری کو عرض مانیں تو اس کا بقاء بھی محال ہوگا حالانکہ ذات باری کا بقاء ضروری ہے لہذا ذات باری عرض نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر عرض کا بقاء تسلیم کر لیا جائے تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لیے کہ

عرض بھی ایک معنی ہے (ماثل میں معنی کی تعریف ذکر کی گئی ہے) اور بقاء بھی ایک معنی ہے جب بقاء، عرض کیساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام بمعنی بالمعنی لازم آئے گا۔

”لان قیام العرض الخ“ سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام بالمعنی بالمعنی محال کیوں ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شئی کیساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ مقوم (عرض) کا تحزیر مقوم (شئی) کے تحزیر کے تابع ہو جائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحزیر نہیں تو پھر دوسری چیز عرض کے تحزیر کے تابع کس طرح ہو جائے گی، اس لیے قیام بالمعنی بالمعنی محال ہے۔

وَلِهَذَا مَبْنًى عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَوَالِهِ عَلَى وَجُودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّوَجُّهُ إِلَى التَّحْزِيرِ وَالْحَقُّ أَنَّ الْبَقَاءَ إِسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ الْوَسْبُورُ إِلَى الزَّمَانِ الثَّلَاثِيَّ۔

ترجمہ: اور یہ (دلیل ثانی) مبنی ہے اس بات پر کہ شئی کا بقاء اس کے وجود پر ایک زائد معنی ہے اور اس پر کہ قیام کا معنی تحزیر میں تابع ہونا ہے اور حق بات یہ ہے کہ بقاء، وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور اس بقاء، کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

قولہ هذا مبنی علی ان بقاء الشئی الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیل ثانی پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کی دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر ہے اور وہ دونوں غلط ہیں۔

(۱) عرض کے باقی رہنے کی صورت میں بقاء کا عرض کیساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ بقاء (قائم) عرض (ما قائم بہ) سے زائد اور الگ چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور عرض الگ چیز ہے (یعنی وجود)۔

(۲) دوسرا مقدمہ ”وان القیام“ سے ہے، قیام بالمعنی بالمعنی کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام العرض کا معنی یہ ہے کہ قائم ہونے والی شئی یعنی بقاء دوسری شئی (عرض) کے تحزیر کے تابع ہو۔ یہ دونوں مقدمے ہمیں تسلیم نہیں لہذا دلیل ثانی کا لحد م ہوگئی۔

شارحؒ ”والحق“ سے آخر تک مقدمہ اولیٰ کو رد فرما رہے ہیں اور مقدمہ ثانیہ کو آگے آنے والی عبارت ”وان القیام هو الاختصاص“ سے رد کریں گے، علامہ نعمانی زانی فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء شئی کا عین وجود ہے، بقاء وجود سے زائد اور الگ نہیں ہے بلکہ وجود جب مستمر اور برابر رہتا ہو تو اس کو بقاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعنوان دیگر شئی کا جس آن میں عدم سے وجود کی طرف خروج و حدوث ہوتا ہے تو اسی آن و زمانہ کے اعتبار سے یہ حدوث، وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے، بقاء عرض اور عرض الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ شئی واحد ہیں۔

وَمَعْنَى قَوْلِنَا وَجَدَ وَكَمْ يَبْقَى أَنَّهُ حَدَثٌ فَلَمْ يَسْتَوْرْ وَجُودَهُ، وَلَمْ يَكُنْ لَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّلَاثِيَّ۔

ترجمہ: اور ہمارے قول ”وَجِدْ وَكَمْ يَتَّبِعُ“ کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز پیدا ہوئی (یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی) لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور وہ زمانہ ثانی میں ثابت نہ رہی۔

قولہ ومعنی قولنا وجدنا الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شی واحد کہا ہے حالانکہ تمام عقلاء نے لوگوں کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے ”وَجِدْ وَكَمْ يَتَّبِعُ“، یعنی ایک چیز پائی گئی مگر باقی نہ رہی، یہ قول تب صحیح بنے گا جبکہ وجود اور بقاء الگ الگ چیزیں ہوں اگر شی واحد ہوں گی تو پھر ”وَجِدْ فَلَمْ يُوْجَدْ“ کے معنی میں ہوگا جس میں صریح تناقض ہے کیونکہ ایک شیء کا اولاً اثبات کیا گیا اور پھر اس کی نفی کی گئی ہے۔ اثبات و نفی کا اجتماع لازم آیا یہی صریح تناقض ہے لہذا بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ چیز ہے۔

جواب: ”وَجِدْ وَكَمْ يَتَّبِعُ“ کا معنی ہے ”انہ حدث فلم يستمر وجودہ“، یعنی آن وزمان اول میں وہ چیز پائی گئی اگلی آن وزمانہ میں اس کا وجود برقرار نہ رہا، صریح تناقض تب ہوگا کہ جب اثبات اور نفی دونوں کا زمانہ و آن ایک ہی ہو یہاں اثبات، زمانہ اول میں اور نفی، زمانہ ثانی میں ہے۔ لہذا تناقض نہیں، تو ثابت ہوا کہ وجود اور بقاء دونوں شی واحد ہیں۔

وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْأَخْصَاصُ النَّاسِ إِلَى كَمَا هُوَ أَوْصَافُ الْبَارِي تَعَالَى فَلِئَلَّا فَلَمَّا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تَحْزِينُ بِطَرِيقِ التَّجْوِيزِ لِيَتَنَبَّهَ تَعَالَى عَنِ التَّحْزِينِ۔

ترجمہ: اور (حق بات یہ ہے) کہ قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسا کہ صفات باری میں، اس لیے کہ وہ (صفات باری) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ جمعیت کے طریقے پر تجویز نہیں، اللہ تعالیٰ کے تجویز سے پاک ہونے کی وجہ سے۔

قولہ وان القيام الخ اس کا عطف ”والحق ان البقاء“ پر ہے۔ ما قبل میں شارح نے دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر بتائی تھی مقدمہ اولیٰ کو رد کر کے حق بات اس کے بارے میں بتائی تھی اب یہاں سے مقدمہ ثانیہ کو رد کر کے حق بات اس کے متعلق ذکر کر رہے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ قیام اشیٰ کا یہ معنی بیان کرنا کہ قائم ہونے والی شی (بقاء)، دوسری شی (عرض)، کے تجویز کے تابع ہو، درست نہیں، ورنہ صفات باری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تجویز میں ذات باری کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذات باری کا تجویز ہونا لازم آئے گا حالانکہ ذات باری اور صفات کسی طرح بھی تجویز نہیں، نہ بالذات نہ بالتبع۔

حق بات یہ ہے کہ قیام کا معنی ہے اختصاص ناعت، یعنی ایک شی کا دوسری شی کیساتھ ایسا گہرا تعلق و اختصاص ہو کہ شی اول کا موصوف بننا اور شی ثانی کا مفت بننا صحیح ہو مثلاً ”جِسْمٌ اسْوَدٌ“ میں اسود کا جسم کیساتھ ایسا تعلق و ربط ہے کہ

جسم کا موصوف بننا اور اسود کا صفت بننا درست ہے لہذا ”جِسْمٌ اَسْوَدُ“ کہنا صحیح ہے، بعینہ اسی طرح صفات باری کا ذات باری کیساتھ گہرا تعلق و اختصاص ہے کہ ذات باری کا موصوف بننا اور صفات کا صفت بننا درست ہے چنانچہ اَللّٰهُ الْحَيُّ، اَللّٰهُ الْقَدِيرُ، اَللّٰهُ الْعَلِيمُ، اَللّٰهُ السَّمِيعُ، اَللّٰهُ الْبَصِيرُ وغیر ذلک کہنا صحیح ہے۔

وَ اَنَّ الْبَقَاءَ الْاَجْسَامَ فِي كُلِّ اَنْ وَ مَشَاهِدَةً بِهَا لَهَا بِتَجَلُّدِ الْاَمْتَالِ لَيْسَ بِالْبَقَاءِ مِنْ ذَالِكَ فِي الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور بیشک اجسام کا انقضاء ہر آن میں اور اجسام کے بقاء کا مشاہدہ تجدد امثال کے ذریعے زیادہ بعید نہیں ہے اس (انقضاء اور تجدد) سے جو اعراض میں ہے۔

قولہ وان انتفاء الاجسام ألغ اس کا عطف ماقبل میں ”ان البقاء“ پر ہے، یہاں سے شارح (دلیل ثانی کی بنیاد جن دو مقدموں پر تھی ان کو رد کر دیکر بعد) اصل دلیل ثانی یعنی عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے عرض کے بقاء کو متنع قرار دیا ہے اس لیے کہ عرض دوزمانوں اور دو وقتوں میں باقی نہیں رہ سکتا، البتہ تجدد امثال کے ذریعے عرض کا بقاء ہو سکتا ہے۔

جس طرح اجسام کے بارے میں بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے اور اسکی جگہ اسکا مثل موجود رہنے سے اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح اعراض میں بھی انکا بقاء تجدد امثال (یعنی عرض ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اس کی جگہ اسکی مثل موجود رہنے سے اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے) کی وجہ سے ہے جیسے چراغ کی شعلہ کو تو میں ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ روشنی واگ (جو کہ عرض ہے) ایک ہی ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ تیل چونکہ تجدد دھوتا رہتا ہے نیچے سے اوپر کو آتا رہتا ہے روشنی تجدد داورنی ہوتی رہتی ہے مگر ہمیں تسلسل کے ساتھ ایک ہی روشنی واگ دکھائی دیتی ہے تو عقل کے نزدیک اجسام اور اعراض کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہونا برابر ہے۔

تو حاصل کلام یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ جب اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اعراض کا بقاء بھی تجدد امثال کے ذریعے سے ہو کیونکہ عقل کے ہاں دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہذا دلیل ثانی کا عدم ہوگئی کیونکہ عرض کا بقاء متنع نہیں بلکہ ممکن ہونا ثابت ہے۔

فائدہ: بعض اشاعرہ کی یہ بات غلط ہے کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے کیونکہ اگر یہ بات درست مان لی جائے تو پھر جزاء و سزا اور قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس جسم نے کوئی جرم و جناہت کی اسلئے آن میں وہ جسم باقی نہ رہا اس کے مثل دوسرا جسم آیا تو سزا اس جسم پر لاگو نہ ہوئی جس نے جرم کیا بلکہ جسم ثانی پر ہوئی، یہ تو ایسے ہے کہ ”کرے کوئی اور بھرے کوئی والی“ مثال صادق آئے گی، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ اجسام کا بقاء اصل ہے نہ کہ تجدد امثال کے ذریعے سے ہے اور اسی پر تمام محققین کا اتفاق ہے، بخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقاء بعید از قیاس نہیں ہے۔

نَعَمْ تَمَسَّكُهُمْ لِي قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحُرْكََةِ وَيُطَوِّئُهَا لَيْسَ بِإِتِمَامٍ إِذْ لَيْسَ هُنَا هَيْئَةٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَآخِرُوهُ هُوَ سُرْعَةٌ أَوْ يُطَوِّئُ بَلْ هُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوصَةٌ تَسْمَى بِالنَّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيعَةً وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى الْبَعْضِ بَاطِلَةً.

توجہ: جی ہاں ان (فلاسفہ) کا استدلال قیام العرض بالعرض کے بارے میں حرکت کی سرعت اور بطوأت کے ذریعے تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوأت ہو، بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے بعض حرکات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام سرعت رکھا جاتا ہے اور بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بطوأت رکھا جاتا ہے۔

قولہ نعم تمسکھم الخ اس کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے اس کو ذکر کر کے شارحین ان کی بات کو رد کر رہے ہیں۔
فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے جیسا کہ مطلق حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور ایک حرکت کا سرعت (تیز) یا بطوہ (ست) ہونا ہے یہ بھی ایک عرض ہے جو کہ مطلق حرکت کے ساتھ قائم ہے تو قیام العرض بالعرض ثابت ہو گیا اور یہ محال نہیں ہے۔

شارح علامہ تقی زائی اگلے استدلال کو رد فرما رہے ہیں کہ سرعت اور بطور کوئی علیحدہ عرض نہیں ہیں جو مطلق حرکت (جو کہ عرض ہے) کیساتھ قائم ہوتا ہے بلکہ اسی مطلق حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سرِ بروج اور بعض مخصوص حالت میں بھٹی کہا جاتا ہے حرکت جب تیز ہوتی ہے تو سرِ بروج کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بھٹی کہلاتی ہے یعنی کم رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو سرِ بروج ہوگی تیز رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو بھٹی ہوگی، مثلاً سائیکل پر چلنے والے کی رفتار پیدل چلنے والے کے لحاظ سے سرِ بروج ہے اور موٹر سائیکل پر چلنے والے کی رفتار کے لحاظ سے بھٹی ہے۔

تو معلوم ہوا کہ سرعت اور بطور مطلق حرکت سے کوئی الگ چیز نہیں بلکہ وہ ایک ہی حرکت مخصوصہ ہے جو سرچ بھی ہے اور بلی بھی، جب ایسا ہے تو پھر قیام العرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَمَا يَكُونُ لَكُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا الشَّرْعَ وَالطَّبْعَ أَنْ تَكُونَ مِنْ مُخَلِّفِينَ مِنَ الْحَرْكِ إِذَا أَنْوَعُ الْحَقِيقَةُ لَا تُخَلِّفُ بِالْأَضْلَافِ
 ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سرعت اور بطور حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لیے کہ انواع ہر چیز
 امر اضافی کے ساتھ مختلف نہیں ہوتیں (بلکہ ذاتیات کیساتھ مختلف ہوتی ہیں)۔

قولہ وبہذا تبیین الخ یہ باقل والی عبارت کا ترجمہ ہے، فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے سرعت اور بطوہ کو حرکت کی دو مختلف نوعیں مانتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سرعت و بطوہ ایک امر اعتباری اور امر اضافی ہیں نہ کہ حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں کیونکہ انواع ہتھیے میں اختلاف ذاتیات کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ امر اضافی و اعتباری کے لحاظ سے مثلاً حیوان

(جنس) کی دو مختلف نوعیں انسان اور شیر ہیں ہر ایک کی ذاتیات علیحدہ علیحدہ ہیں، انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور شیر کی حیوان اور مفترس ہیں۔ جبکہ سرعت و بطوہ حرکت کی امراضانی و اعتباری چیزیں ہیں نہ کہ دو مختلف نوعیں ہیں۔

وَلَا جِسْمٌ لَّاهُ، مُتَرَكِّبٌ وَ مُتَحَوِّزٌ وَ ذَلِكَ اَمَارَةُ الْخُلُوثِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہیں اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب و متحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے۔

قولہ وَلَا جِسْمٌ لَّاهُ الخ باتن اللہ تعالیٰ کی صفات سلیمیہ میں سے صفت ثانی کو ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔ ”لَا لَہُ الخ“ سے علامہ تقی زائی اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء و جوہر یعنی ہوائی اور صورت جسمیہ سے عند الفلاسفہ۔

اور اجزاء و لاسمجری سے مرکب ہوتا ہے عند المتکلمین، ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے وہ اپنے تحیز میں حیز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان و حدوث کی علامت ہے، امکان اور حدوث واجب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرٌ اَمَّا عِنْدَنَا فَلَا لَہُ، اِسْمٌ لِلْجَزْءِ الَّذِی لَا یَتَجَزَّی وَهُوَ مُتَحَوِّزٌ وَ جَزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ وَاللّٰہُ تَعَالٰی مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَاَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَہِ فَلَا لَہُمْ وَ اِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ مُّجَرَّدًا کَانَ اَوْ مُتَحَوِّزًا لِّکُلِّ شَیْءٍ جَعَلُوْهُ مِنَ اَلْاَسْمَاءِ الْمُمْکِنِ وَاَرَاکُمْ اَبُو الْمَہَبِیْہِ الْمُمْکِنَہُ الْاِیُّ اِذَا وُجِدَتْ کَانَ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جوہر بھی نہیں بہر حال ہمارے نزدیک اس لیے کہ وہ (جوہر) جزء لاسمجری کا نام ہے اور وہ (جوہر) متحیز اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہے اور بہر حال فلاسفہ کے ہاں اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ اس (جوہر) کو ایسے موجود کا نام دیا ہے جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو خواہ وہ مجرد (عن المادہ) ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس (جوہر) کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے اور انہوں نے اس (جوہر) سے ایسی ماہیت ممکنہ مراد لی ہے کہ جب بھی وہ پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

قولہ وَلَا جَوْهَرٌ اَمَّا عِنْدَنَا الخ یہاں سے ماتن تیسری صفت سلیمیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔ اما عندنا الخ سے جوہر کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کو شارح بیان کر رہے ہیں تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں مگر دلیل انشاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔

تصریف مع دلیل: متکلمین کے نزدیک جوہر جزء لاسمجری کا نام ہے اور وہ (جزء لاسمجری) متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ نیز جزء لاسمجری جسم کا

جزء ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو جسم کا جزء بھی نہیں ہے کیونکہ جزء اپنے کل کا مخالف نہیں ہوتا لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

فلاسفہ کے ہاں جوہر ایسے موجود کا نام ہے جو کسی محل میں نہ ہو بلکہ بغیر محل کے موجود ہو۔ پھر خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس یا مادہ اور جہت سے خالی ہیں خواہ وہ متخیر ہو یعنی مجرد عن المادہ نہ ہو جیسے جسم بیہیولی اور صورت جسمیہ، یہ اگرچہ متخیر ہیں لیکن کسی محل کے محتاج نہیں۔

اس تعریف کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو جوہر کہنا چاہیے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی محل کے موجود ہے مگر ذات باری تعالیٰ سے فلاسفہ نے جوہر کی نفی کی ہے اس لیے کہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے بتایا ہے جبکہ امکان وجوب کے منافی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں، کیونکہ وہ واجب الوجود ہیں اور جوہر کو ممکن کی قسم بتایا ہے، وہ اس طرح کہ ”ما حصل فی اللہن“ (جو چیز ذہن میں حاصل ہو) کو مفہوم کہتے ہیں پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جوہر (۲) عرض تو معلوم ہوا کہ جوہر اس ماہیت ممکنہ کو کہتے ہیں جو بغیر موضوع محل کے پائی جائے تو جوہر ممکن ہوا اور امکان وجوب کے منافی ہے لہذا فریقین کے ہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بِهِمَا الْقَلْبُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَلَا يَمْتَنِعُ أَطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّالِحِ مِنْ جِهَةٍ عَدَمِ زُرُودِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَكْثُرِ الْفَهْمِ إِلَى التَّرَكُّبِ وَالْمُتَخَيَّرِ وَذَهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى أَطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّتِي يَجِبُ تَنْزِيهُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ۔

ترجمہ: اور بہر حال جب دونوں (جسم و جوہر) سے قائم بذاتہ (جسم کا معنی ہے) اور موجود لانی موضوع (جوہر کا معنی ہے) مراد لیا جائے تو صرف دونوں (جسم و جوہر) کا اطلاق صانع (اللہ تعالیٰ) پر شریعت میں وارد نہ ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے (نیز) مرکب اور متخیر کی طرف سمجھ (ذہن) کے سبقت کرنے کی وجہ سے (اللہ تعالیٰ پر) جسم و جوہر کا اطلاق کرنا ناجائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرکب و متخیر ہونے سے پاک ہے (اور فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کا اس (ذات باری) پر جسم و جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے اس معنی کے ساتھ کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔

قولہ: واما اذا اريد بهما الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: متعرض کہتا ہے کہ اگر جسم کا معنی قائم بذاتہ مراد لیا جائے (جیسا کہ بعض حضرات نے تعریف کی ہے) اور جوہر کا معنی موجود لانی موضوع (ایسا موجود جو بغیر محل کے ہو) مراد لیا جائے (جیسا کہ فلاسفہ نے تعریف کی ہے) تو پھر ذات باری پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جبکہ ذات باری قائم بذاتہ بھی ہے اور بغیر محل و موضوع کے

موجود بھی ہے۔ لہذا اتریف کے لحاظ سے دونوں (جسم اور جوہر) اللہ تعالیٰ پر صادق آرہے ہیں۔

جواب: شارحؒ یہاں سے جواب دے رہے ہیں کہ تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذات باری پر ناجائز ہے۔

(۱) قرآن و حدیث یعنی شریعت میں ذات باری پر ان دونوں لفظوں (جسم و جوہر) کا اطلاق نہیں ہوا ہے نیز اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں کے ساتھ پکارو کہ جس کے ساتھ قرآن و حدیث میں اللہ پر اطلاق ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ ”وَكَلَّمَ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا“۔

(۲) جب بھی جسم یا جوہر کا لفظ اللہ تعالیٰ پر بولیں گے تو فوراً ذہن لفظ جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیز کی طرف سبقت کرے گا جبکہ اللہ تعالیٰ مرکب اور متحیز ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے، اس لیے ان الفاظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرنا جائز نہیں۔

(۳) جسم اور جوہر کے اطلاق کرنے سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ حدیث۔ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ۔

وہ اس طرح کہ فرقہ مجسمہ کا نظریہ ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ عام اجسام کی طرح جسم رکھتے ہیں حتیٰ کہ بعض ان میں سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جس طرح انسان کی رگوں میں خون دوڑتا ہے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جوہر ہیں کہ جو تین اجزاء سے مرکب ہیں، اب (اللہ) ابن (عسیٰ ابن مریم) روح القدس (فرشتہ جبرائیل)۔ اگرچہ ہم اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر نہ کہیں گے تاہم مشابہت ضرور لازم آئے گی جس سے بچنا ضروری ہے۔ لہذا ان الفاظ کا ذات باری پر اطلاق جائز نہیں۔

لَٰن قِيلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمُوجُودِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَوْذَ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ موجود اور واجب اور قدیم اور اسکے مثل (یعنی خدا) کا اطلاق (ذات باری پر) کس طرح صحیح ہوگا جبکہ ان (مذکورہ) الفاظ کا اطلاق (ذات باری پر) شریعت میں وارد نہیں ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ (مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا) اجماع سے ثابت ہے اور وہ (اجماع) شریعت کے دلائل میں سے (ایک دلیل) ہے۔

قولہ فان قيل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق کرنا چاہیے جن کا ذکر قرآن و حدیث یعنی شریعت میں آیا ہو تو موجود، واجب، قدیم اور خدا کا اطلاق ذات باری پر کیوں کرتے ہو؟ جبکہ یہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔

جواب: قلنا بالاجماع الخ سے جواب دیا ہے کہ مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع شریعت کے اولہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے لہذا نئی الفاظ کا اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے اور جائز ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَالْوَجِيبَ وَالْقُدُّوسَ الْفَاطِمُ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُودُ لَا زِمَ لِلْوَجِيبِ وَكَذَا وَكَالْشَّرْعِ بِاطِّلاقِ اسْمِهِ بِلَفْظِهِ لَفْظُهُ إِذْ بِلِطِّاقِ مَا يُؤَكِّدُهُ مِنْ تِلْكَ اللَّفْظِ أَوْ مِنْ لَفْظِ أُخْرَى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَلَيْسَ نَظَرٌ۔

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ (لفظ) اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور (لفظ) موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت کسی زبان میں کسی نام کے اطلاق کیساتھ وارد ہو۔ تو جس وہ ایسے الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوگی جو اسی زبان کے یا دوسری زبان کے اس کے مترادف ہوں گے اور (اس کی بھی اجازت ہوگی) جو اس (الفاظ مترادف) کے معنی کو لازم ہے اور (شارح نے کہا) کہ اس میں نظر ہے یعنی چند خرابیاں ہیں۔

قوله وقد يقال الخ بعض حضرات نے موجود، واجب، قدیم، خدا، جیسے الفاظ کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے کے جواز پر ایک اور انداز سے جواب دیا ہے، وہ یہ ہے کہ الفاظ یعنی اللہ تعالیٰ، واجب، قدیم، ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور لفظ موجود، یہ واجب کو لازم ہے کیونکہ واجب وہ ہے کہ جس کا موجود ہونا ضروری ہو اور عدم محال ہو تو معلوم ہوا کہ واجب وہی ہوگا جو موجود ہوگا۔ لہذا موجود، واجب کا لازم ہوا اور قاعدہ ہے کہ جب کسی زبان میں کسی لفظ کے اطلاق کرنے کی شریعت میں اجازت ہو تو پھر اسی زبان کے یا دوسری زبان کے مترادف الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے چنانچہ لفظ اللہ (تعالیٰ) کا ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے تو اب اس کے جو مترادف الفاظ ہوں گے یعنی واجب اور قدیم اور موجود، جو واجب کو لازم ہے اور لفظ ”خدا“ جو واجب کا مترادف ہے دوسری زبان یعنی فارسی کا لفظ ہے (اس کی اصل خود آئینی خود آئندہ اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے اس میں واؤ حذف ہو گیا تو خدا ہو گیا) ان کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر کرنا جائز ہوگا۔

”وفیہ نظر“ شارح نے کہا کہ مذکورہ جواب میں چند خرابیاں ہیں۔

پہلی خرابی: آپ حضرات نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ اللہ، واجب، قدیم، مترادف الفاظ ہیں، غلط ہے اس لیے کہ ترادف اس کو کہتے ہیں کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو یہاں تینوں الفاظ کا معنی ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا الگ الگ معنی ہے اللہ کا معنی ہے وہ ذات کہ جس میں عقل حیران و سرگرداں ہو، یا وہ ذات جو پوشیدہ ہو، یا اللہ بمعنی معبود، یا وہ ذات جس کی طرف لوگ مصائب کے وقت پناہ لینے کیلئے رجوع کریں اور واجب کا معنی ہے کہ جس کا عدم محال ہو (ما یمتنع علمہ) اور قدیم کا معنی ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہی نہ ہو، تو دیکھئے ہر ایک کا معنی الگ الگ ہے ترادف کہاں ہے۔ البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے تو اس کو تسادی کہتے ہیں نہ کہ ترادف۔

دوسری خرابی: دو لفظ اگر مترادف ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل اور عالم دونوں مترادف ہیں مگر عالم کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر جائز ہے جیسے ”عالم الغیب والشہادۃ“ اور عاقل کا اطلاق ناجائز ہے کیونکہ عاقل عقل سے ہے بمعنی قید جو کہ نقص اور عیب ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

تیسری خرابی: جہاں ملزم کا اطلاق واستعمال صحیح ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا اطلاق بھی صحیح ہو جیسے ”اللہ خالق کل شیء“ کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے حتیٰ کہ ”خالق الخنازیر“ بھی ہے کیونکہ کل شیء کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے تو خالق کل شیء جو کہ ملزم ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر شریعت میں درست ہے جیسا کہ ”اللہ خالق کل شیء“ الایۃ میں اطلاق کیا گیا ہے مگر اس (کل شیء) کا لازم ”خالق الخنازیر“ ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

وَلَا مُمَصَّرٌ اَيُّ ذِي صُورَةٍ وَشَكْلٍ مِثْلُ صُورَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْكُمِّيَّاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَخَاطِطَةُ الْمُحَلُّوْدِ وَالْهِيَائِ بَابُ ت۔

ترجمہ: اور (وہ اللہ تعالیٰ) مصور بھی نہیں یعنی شکل و صورت والے (نہیں) جیسا کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے اس لیے کہ یہ (شکل و صورت) اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو (تین چیزوں) کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے گہرنے کے واسطوں سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ: وَلَا مُمَصَّرٌ الخ یہاں سے ماتن ”جو کچی صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والے نہیں ہیں (مصور، باب تفعلیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) جیسا کہ انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں، شارح ”لان تلك من خواص الخ“ سے مصور کی نفی پر دلیل عقلی پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والا نہیں ہیں کیونکہ یہ شکل اور صورت اجسام کے خواص میں سے ہے اور جسم کو شکل و صورت تین چیزوں کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

(۱) کمیات، یعنی طول و عرض و عمق کے واسطہ سے۔ (۲) کیفیات، یعنی رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن۔ (۳) جسم کو کسی حد و نہایت کا گیرنا۔ اشیاء ثلاثہ جسم میں پائی جائیں گی تب جسم کی کوئی شکل و صورت بنے گی، ماقبل میں ثابت ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں اسی طرح اس کے خواص (یعنی شکل و صورت) سے بھی پاک ہوں گے۔

وَلَا مَحْدُوْدٌ اَيُّ ذِي حَلٍّ وَكَيْفَايَةٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) محدود بھی نہیں ہیں یعنی حد و نہایت والے (نہیں)۔
قولہ: وَلَا مَحْدُوْدٌ الخ پانچویں صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد نہیں اور نہ ہی انتہا ہے، نہایت کا معنی ہے کہ جب کمیت والی یعنی طول و عرض و عمق والی چیز ایسے مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو۔

وَلَا مَعْلُودٌ اِىْ ذِي عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ يَعْنى لَيْسَ مَحَلًّا لِلْكُمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيرِ وَلَا الْمُتَّفَصِّلَةِ كَالْعَدَدِ وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) محدود بھی نہیں یعنی عدد والے اور کثرت والے (نہیں) یعنی نہ کمیات متعلقہ ہیں جیسا کہ مقادیر ہیں (یعنی مقادیر کا مکمل بھی نہیں ہیں) اور نہ ہی (کمیات) منقطعہ کا مکمل ہیں جیسا کہ اعداد ہیں (یعنی اعداد کا مکمل بھی نہیں) اور یہ ظاہر ہے۔

قولہ: وَلَا مَعْلُودٌ اِىْ ذِي عَدَدٍ الخ یہ چھٹی مفت سلیبہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہیں یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اسکی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

”یعنی لیس الخ“ سے شارح نے تفصیل فرمائی ہے، مگر اس سے قبل ایک تمہیدی بات ہے، کم کی تعریف اور اس کے اقسام کے بارے میں:

تمہید: کم وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، پھر اسکی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصلہ (۲) کم منفصلہ
کم متصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو بیچ میں کوئی حد مشترک ضرور ہو جو دونوں کیلئے حد مانی جائے، مثلاً ایک فٹ لمبے خط کو دو حصوں میں تقسیم کیلئے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے یہی نقطہ حد مشترک کہلائے گا اس لیے کہ اس کا ایک ہر اخط کے ایک حصہ کا متعلق ہے اور دوسرا ہر اخط کے دوسرے حصے کا مبداء ہے پھر کم متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) غیر قارالذات (۲) قارالذات

اگر کم متصلہ غیر قارالذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہوں تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور اگر قارالذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں: (۱) طول (۲) عرض (۳) عمق، اگر مقدار تینوں کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ جسم ہے اور اگر طول و عرض کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ سطح ہے اور اگر فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ خط ہے، یہ سب کم متصلہ کی اقسام ہیں۔

کم منفصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو دونوں حصوں کیلئے کوئی درمیان میں حد مشترک نہ ہو جو متعلق اور مبداء بنے (حصوں کیلئے) مثلاً آٹھ کا عدد ہے اس کو دو حصوں یعنی پانچ اور تین میں تقسیم کیا تو بیچ میں کوئی ایسی حد مشترک (عدد) نہیں کہ جو دونوں جانب میں معتبر ہو (یعنی ایک عدد کیلئے متعلق بنے اور دوسرے عدد کیلئے مبداء بنے) ورنہ دونوں جانب کسی عدد کا اعتبار کرنے سے پانچ، پانچ نہیں رہے گا بلکہ چھ ہو جائے گا اور تین، تین نہیں رہے گا بلکہ چار ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل جیسے مقادیر (۲) کم منفصل جیسے

اعداد اللہ تعالیٰ ان دونوں میں سے کسی کا بھی محل نہیں، مقدار کا محل اس لیے نہیں کہ وہ (مقادیر) اجسام کے خواص میں ہے جیسا کہ تمہیدی بات میں ذکر کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں تو اس کے خواص یعنی مقدار سے بھی پاک ہو گئے، اور اعداد کا محل اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں جس کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ ہی جزی، نہ کوئی شریک، پھر کس لحاظ سے اعداد کا محل قرار دیا جائے، جبکہ عدد تینوں معانی سے مرکب ہونے کا نام ہے لہذا اللہ تعالیٰ معدود بھی نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اللہ معدود نہیں یعنی اس کا تعلق عدد کیا تھا نہیں تو یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عدد کا معنی ہے گنتا، شمار کرنا، اللہ واحد ہے، اکیلا ہے، یہ تو عدد ہے اللہ کی ذات سے عدد کی نفی کرنا کس طرح درست ہے۔

جواب: یہ ہے صحیح قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں چہ جائے کہ عدد کیا تھا تعلق ہو۔

وَلَا مُبْضَغٌ وَلَا مُتَجَزِّئٌ اِذْ ذٰلِكَ مِنَ الْاَوْحِيَا جِ الْمُنَالِ
لِلْوُجُوْبِ فَمَالَهُ اَجْزَاءُ يُسَمَّى بِاِعْتِبَارِ تَالِفِهِ مِنْهَا مُتَرَكِّبًا وَّ بِاِعْتِبَارِ اِنْجِلَالِهِ اِلَيْهَا مُتَبَوِّضًا وَّ مُتَجَزِّيًا
وَلَا مُتَنَاوِلًا لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِيْرِ وَالْاَعْدَادِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مبغض اور متجزی نہیں یعنی حصوں اور اجزاء والے (نہیں) اور نہ ہی ان سے مرکب ہیں، اس لیے کہ ہر ایک میں احتیاجی ہے جو وجوب کے منافی ہے، پس وہ چیز کہ جس کیلئے اجزاء ہوں ان اجزاء سے مرکب ہونے کے اعتبار سے (اس چیز کو) مرکب کہا جاتا ہے اور ان اجزاء کی طرف منحل ہونے (کھلنے) کے اعتبار سے (اس چیز کو) متبغض اور متجزی کہا جاتا ہے اور نہ ہی (اللہ تعالیٰ) متناہی ہیں اس لیے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفات میں سے ہے۔

قولہ: وَلَا مُتَبَعَضٌ الخ اس عبارت میں ساتویں، آٹھویں، نویں صفات سلیبہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ متبغض اور متجزی نہیں یعنی حصوں والے اور اجزاء والے نہیں اور نہ ہی اجزاء اور حصوں سے مرکب ہیں۔

دلیل: اس لیے کہ جو چیز ذی بعض (حصوں والی) اور ذی اجزاء ہوگی تو وہ حصوں اور اجزاء کی محتاج ہوگی اسی طرح جو مرکب ہوگی وہ بھی اجزاء کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں تو متبغض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزاء ہوں اگر وہ فی اپنے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کو مرکب کہا جاتا ہے۔
متبغض اور متجزی کی تعریف: چند اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کو اگر اس کے اجزاء کی طرف منحل یعنی کھول دیا جائے (کھلنے کھلنے کر دیا جائے) تو اس شے کو متبغض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے، فاعل میں ثابت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں تو اب اس کی صفت متناہی کا محل بھی نہیں وہ (اللہ) ان سب سے پاک ہیں۔

وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ اَيِ الْمُجَانَسَةِ لِأَشْيَاءٍ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَيِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تَوْجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُضُولٍ مُّكَوَّمَةٍ فَيَكُونُ التَّرَكُّبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کیساتھ، اس لیے کہ ہمارے قول ”ماہو“ کا معنی ہے ”من اہی جنس ہو“ (کہ وہ کس جنس سے ہے) اور مجانست اپنے ہم جنسوں سے ذاتی فصول کے ذریعے ممتاز ہونے کو واجب کرتی ہے، پس ترکیب لازم آئے گی۔

قولہ ولا یوصف بالماہیۃ الخ مانّ دسویں صفت سلیہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے ماہیت کا معنی حجانست کیساتھ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور کس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت، ماہو سے ماخوذ ہے اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کیساتھ دوسری اشیاء بھی شریک ہو جائیں گی (یعنی مختلف حقیقتوں والی اشیاء) اب اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کیلئے فصل کی ضرورت پڑے گی کیونکہ ہر جنس کیلئے فصل ضرور ہوتی ہے جو اسکی ذاتیات میں سے ہوتی ہے، تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی علامت ہے (جیسا کہ ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے) اور امکان وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں، لہذا وہ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَاةِ وَالْبَرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَكَوَاوِعِ الْمَزَاجِ وَالْتَّرَكُّبِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کیفیت کیساتھ بھی متصف نہیں ہیں یعنی رنگ اور ذائقہ اور یواور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور ان کے علاوہ (سب کچھ) اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے کواوایع میں سے ہیں۔

قولہ ولا بالکیفیۃ من اللون الخ مانّ گیارہویں صفت سلیہ کا ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ کیفیت سے مراد، رنگ، ذائقہ، یوہ حرارت، ٹھنڈک، تری اور خشکی کا ہونا ہے، شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ تمام چیزیں اجسام کی صفات ہیں (جبکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے جسم کی نفی کی گئی ہے) تو تمام کیفیات یعنی صفات اجسام کی بھی نفی ہو گئی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

مزاج کی تعریف: چند متضاد (مذکورہ اشیاء یعنی حرارت و برودت وغیرہ) کیفیات کے ملانے سے ایک معتدل

کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کا نام مزاج ہے، مزاج باب مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی آمیزش۔ ظاہر ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہیں تو یقیناً ترکیب کے توابع و لوازمات (مذکورہ کیفیات) سے بھی پاک ہونگے۔

وَلَا يُمْكِنُ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْوذِ بَعْضٍ فِي آخَرٍ مُتَوَهِّجٍ أَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّوهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدَ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ أَوْ بِنَفْسِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْخَلَاءِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمَقْدَارِ لَا يَمْتَلِزُ اِمَامَهُ التَّجَزِّيَّ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں ممکن نہیں ہیں اس لیے کہ تمکن نام ہے ایک بعد کا دوسرے بعد میں نفوذ (سرایت) کرنے کا (وہ دوسرا بعد) متمم ہو (جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے) یا متحقق ہو (جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے) یہ حضرات اس (بعد) کا نام مکان رکھتے ہیں اور بعد نام ہے اس امتداد کا، جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا وہ بذات خود قائم ہو (ان لوگوں کے ہاں) جو ظاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ، امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس (امتداد و مقدار) کا تجزی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے۔

قولہ وَلَا يُمْكِنُ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ الخ یہاں سے تا تین بارہویں صفت سلیمہ کو ذکر فرما رہے ہیں مگر اس کی وضاحت سے قبل پانچ مقدمات کا جاننا ضروری ہے۔ (۱) امتداد و بعد کی تعریف (۲) مکان کی تعریف (۳) خلاء کی تعریف (۴) تمکن و تجزی میں فرق (۵) جہات کثیفی اور کوئی ہیں۔

پہلا مقدمہ: امتداد (بعد) وہ عرض ہے جو جسم کی ساتھ قائم ہوتا ہے اور جسم کی حقیقت سے ایک زائد چیز ہے جو بدلتا رہتا ہے، جسم خواہ اجزاء لاسمجڑی سے مرکب ہو جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے خواہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے، اس امتداد کو بعد عرضی اور جسم تعلیمی، و مقدار اور بعد مادی بھی کہتے ہیں مثلاً موم ہے اسکو گول کیا جائے تو موم جسم ہے اور گول امتداد ہے اگر موم کو چکور بنایا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائے گا اور دوسرا شروع ہو جائے گا اس لیے کہ یہ عرض ہے، البتہ متکلمین حضرات اس امتداد و بعد کو متمم مانتے ہیں اور فلاسفہ اس کو متحقق مانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں جسم اجزاء لاسمجڑی یعنی جو اہر سے مرکب ہے تو جسم کا اجزاء کے ساتھ جڑا ہوا ہونا ایک قطعی چیز نہیں بلکہ امر موهوی ہے اس لیے متکلمین اس بعد کو بعد موهوم کہتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے ہاں جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہے، جسم میں محسوس ہونے والا امتداد ہے، اس لیے اس بعد کو وہ متحقق مانتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: مکان کی تعریف کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کے بارے میں چند اقوال ہیں مگر معتبر تین قول ہیں:

(۱) پہلا قول افلاطون اور اس کے متبعین کا ہے کہ مکان اس بعد مجرد کا نام ہے کہ جس میں جسم بطریق مدخل سرایت کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول یعنی اس میں سرایت نہ کرے تو پھر وہ خلاء ہوگا مثلاً حوض ہے اس کے اطراف نے حوض کو گھیرا ہوا ہے اب اس حوض میں ایک بعد ہے اگر اس بعد میں پانی نہ ہو تو ہوا بھری رہے گی جب پانی سے بھر دیا جائے تو ہوا اٹکل جائے گی پانی اس بعد کو گھیر کر دیتا ہے پس بعد دونوں حالتوں میں قائم علیٰ حالہ ہے اس میں تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی حوض سے باہر منتقل ہوا ہے اس لیے اس بعد کو جو ہر مجرد عن المادہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول مشکئین حضرات کا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکان بعد ہیولی کا نام ہے کوئی محض شیء متحقق کا نام نہیں کہ جس طرح افلاطون اور ان کے متبعین کہتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے، ارسطو کے نزدیک مکان، جسم باطن کا نام ہے یعنی جسم حاوی کو کہتے ہیں مثلاً پانی کا گلاس، اس کے اندرونی حصے کو مکان کہتے ہیں جو جسم کوئی یعنی پانی کو کس کیے ہوئے ہے۔

تیسرا مقدمہ: خلاء کی تعریف میں، خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس کو کسی جسم نے مشغول نہ کر رکھا ہو پھر اس میں عقلاء کا اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، مشکئین اور افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے مگر مشکئین کے نزدیک یہ وہی شیء ہے اور افلاطون کے ہاں خلاء ایسا جو ہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور اکثر علماء خلاء کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا مقدمہ: ممکن کی تعریف، ممکن یہ ہے کہ خلاء کو کوئی مہمہ چیز نہ کر دے اور تجزیہ یہ ہے کہ خلاء کو کوئی چیز نہ کر دے، خواہ وہ مہمہ ہو یا غیر مہمہ۔ تو دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، ممکن اخص مطلق ہے اور تجزیہ اعم مطلق ہے، جہاں ممکن ہوگا وہاں تجزیہ بھی ہوگا جیسا کہ جسم ہے، جسم ممکن بھی ہے اور متحیز بھی، لیکن ضروری نہیں کہ جہاں تجزیہ ہو وہ وہاں ممکن بھی ہو جیسے جو ہر فرد، یہ تجزیہ ہے مگر ممکن نہیں کیونکہ اس میں بعد و امتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ ممکن نہیں ہوتی۔

پانچواں مقدمہ: جہات چھ ہیں: (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرقاً (۴) غرباً (۵) شمالاً (۶) جنوباً

فلاسفہ کے ہاں جہات صرف دو ہیں، فوق اور تحت، باقی جہات انسان کی حالت بدلنے سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، دوسرا یہ کہ فلاسفہ کے ہاں جہات کا مستقل وجود ہے یعنی مکان کے حدود و اطراف ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جہت کی طرف اشارہ حیہ کیا جاتا ہے جبکہ مشکئین کے ہاں جہت بعینہ مکان ہے جس کا مستقل وجود نہیں۔

اگر کوئی مشکئین پر یہ اعتراض کر دے کہ جب آپ کے ہاں جہت بعینہ مکان کا نام ہے تو پھر جہت کے الگ الگ نام (فوق، تحت، شرقاً، غرباً وغیرہ) کیوں ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مکان علیحدہ مستقل چیز نہیں جیسا کہ زمین کے مقابلے میں آسمان بلند (فوق) ہے اور پہلا آسمان دوسرے آسمان کے مقابلے میں نیچے (تحت) ہے یہ محض نسبت کے اعتبار سے

ہے کہ زمین کی نسبت آسمان کی طرف کی گئی ہے اسی طرح اول آسمان کی ثانی آسمان کی طرف نسبت کی گئی ہے۔

اب شارح علامہ تفتازانی "لان التمكن الخ" سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے کیونکہ تمکن ایک بعد کا دوسرے بعد میں سرایت کرنے کا نام ہے خواہ وہ بعد متوہم ہو کما قلنا (متکلمین) خواہ متحقق ہو، کما قال الحكماء (فلا سند) تو اس معنی کے اعتبار سے متمکن فی المكان وہ چیز ہوگی کہ جس کیلئے بعد اور امتداد اور مقدار ہو (امتداد اور مقدار میں اتنا فرق ہے کہ امتداد عام ہے وہ بذات خود قائم ہو یا جسم کیساتھ قائم ہو اور مقدار وہ امتداد ہے جو حفظ جسم کیساتھ قائم ہو) امتداد اور مقدار اور بعد تجزئی ہوتا ہے یعنی تقسیم کو قبول کرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ تجزئی نہیں، جب تجزئی نہیں تو امتداد وغیرہ سے بھی پاک ہونگے اور جب بعد و امتداد سے پاک ہیں تو پھر متمکن فی المكان بھی نہ ہونگے، اس سے بھی پاک ہونگے۔

لَٰنَ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَلَا بَعْدَ فِيهِ وَلَا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ اخْصُ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يُشْغَلُ شَيْئًا مُتَمَكِّنًا أَوْ غَيْرَ مُتَمَكِّنًا فَمَا ذَكَرَ دَلِيلٌ عَلَى عَنَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جو ہر فرد متحیز ہے اور اس میں بعد نہیں ہے ورنہ (اگر بعد ہوتا تو) وہ تجزئی ہوتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تمکن، اخص ہے تحیز سے، اس لیے کہ حیز وہ خلاء موہوی ہے کہ جس کو کوئی شئی مشغول یعنی پر کر دے (خواہ وہ شئی) محمد ہو یا غیر محمد، پس جو (اب تک) ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المكان پر دلیل تھی۔

قولہ فان قيل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے اعتراض کا منشاء تمکن اور تحیز میں فرق نہ کرنا ہے اور جواب کا منشاء دونوں میں فرق کرنا ہے۔

اعتراض: تمکن کا آپ نے جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیز اسی کیلئے ہوگا کہ جس کے اندر بعد و امتداد ہوگا حالانکہ جو ہر فرد (جزا تجزئی) تحیز ہے مگر اس کیلئے کوئی بعد و امتداد نہیں ورنہ وہ تجزئی ہوتا۔

جواب: آپ نے مکان اور حیز میں فرق نہیں کیا حالانکہ دونوں میں فرق ہے مکان اخص مطلق ہے جو چیز مکان کے اندر ہوگی اس کیلئے بعد اور امتداد ضروری ہے اور حیز یہ اعم مطلق ہے جو چیز حیز میں ہوگی اس کیلئے بعد و امتداد ضروری نہیں لہذا جو ہر فرد متحیز ہے نہ کہ متمکن، اور متحیز کیلئے کوئی بعد و امتداد ضروری نہیں، شارح نے فرمایا کہ جو ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المكان کی دلیل تھی۔

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَنَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ لَمَا فِي الْأَزَلِ فَيَكُونُ قَدَمُ الْحَيِّزِ أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزُ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًّا أَوْ يَرْتَدُّ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَجَزِّيًا۔

ترجمہ: اور بہر حال عدم تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر (اللہ تعالیٰ) متحیز ہوں تو پھر (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ازل میں متحیز ہوں گے پس حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا (ازل میں متحیز) نہیں ہوں گے (بلکہ بعد میں) پس (اللہ تعالیٰ) محل

حوادث ہو گئے اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) خیر کے مساوی ہو گئے یا اس سے کم، پس (اللہ تعالیٰ) متناہی ہو گئے یا (اللہ تعالیٰ) خیر سے زائد ہو گئے (اس صورت میں) وہ (اللہ تعالیٰ) متجزی ہو گئے۔

قولہ واما الدلیل علی عدم التحدیث الخ یہاں سے شارح عدم تحیز (کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں) پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں یعنی کسی خیر میں ہوں تو پھر دو احتمال ہیں یا تو ازل ہی سے متحیز ہو گئے تو پھر خیر بھی ازلی ہوگا تو اس صورت میں خیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ خیر من جملہ عالم میں سے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

یا پھر ازل کے بعد اللہ تعالیٰ متحیز ہوں گے تو اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ خیر پہلے یعنی ازل میں معدوم تھا پھر اس کا وجود ہوا اور جس کا یہ حال ہو یعنی جس پر عدم طاری ہو تو وہ حادث ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا کل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جب دونوں احتمال باطل ہوئے تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہوا۔

دلیل نمبر (۲): ”وایضاً الخ“ سے دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو تین صورتیں ہیں، تینوں باطل ہیں:

(۱) یا اللہ تعالیٰ خیر کے مساوی ہو گئے (۲) یا اس سے کم ہو گئے (۳) یا خیر سے زائد ہو گئے
اول دونوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ خیر متناہی ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو خیر متناہی کے مساوی یا اس سے کم ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، اس لیے کہ ما قبل میں اللہ تعالیٰ سے متناہی ہونے کی نفی کی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔

تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ خیر کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ خیر سے باہر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ تجزی (تقسیم) سے پاک ہیں تو جب یہ تینوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِي مَكَانٌ لَمْ يَكُنْ لِي جِهَةٌ لَا عَلُوٌّ وَلَا سُفْلٌ وَلَا غَيْرُ هَذَا لِأَنَّهَا إِنَّمَا خُلِقُوا وَأَطْرَافُ لِّلْمُكِنَّةِ أَوْ نَفْسِ الْأَمْكِنَةِ بِأَعْيُنٍ غُرُوضِ الْأَصْنَافِ إِلَى شَيْءٍ۔

ترجمہ: اور جب وہ (اللہ تعالیٰ) مکان میں نہیں تو جہت میں بھی نہیں ہو گئے نہ فوق نہ تحت۔ اور نہ ہی ان دونوں کے علاوہ (شرقا وغربا مثلاً وغرباً) اس لیے کہ یہ جہات مکان کے حدود اور اطراف ہیں (عند الفلاسفہ) یا عین مکان ہیں (عند المتکلمین) اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے (دوسری) شئی کی طرف۔

قوله واذا لم يكن في مكان الخ یہاں سے شارح باری تعالیٰ سے جہت کی نفی کو ذکر کر رہے ہیں، ماتن نے جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی۔ بہر حال جہات فلاسفہ کے ہاں مکان کے اطراف وحدود کا نام ہے کیونکہ ان کے ہاں جہت اشارہ حیر کے معنی کو کہتے ہیں اور معنی فلک الافلاک کی سطح فوق ہے اور یہ (فلک الافلاک) پورے عالم کیلئے مکان کی حیثیت رکھتا ہے تو جہت، مکان کی حد اور طرف ہے۔

متکلمین کے نزدیک جہت، عین مکان ہے اضافت کے اعتبار سے اسکی مختلف جہات بن گئیں مثلاً آسمان اول نسبت زمین کے فوق ہے اور آسمان اول نسبت دوسرے آسمان کے تحت ہے اور جب اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہیں تو عوارض مکان (جہات) سے بھی پاک ہو گئے۔

وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ لِأَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَلِّدٍ يُقَلَّدُ بِهِ مُتَجَلِّدٌ آخَرُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرَكَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَهُ عَنْ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک زمانہ ایک متجدد چیز (امر متغیر) کا نام ہے کہ جس کے ذریعے دوسری متجدد چیز (امر متغیر) کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے ہاں (زمانہ) مقدار حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

قوله ولا يجرى عليه زمان لان الزمان عندنا الخ ماتن نے اللہ تعالیٰ سے زمانے کی بھی نفی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ زمانی نہیں اور فلاسفہ کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ زمانی نہیں ہیں لیکن زمانے کی تعریف میں اختلاف ہے۔

متکلمین کے نزدیک زمانہ ایک متجدد (متغیر) چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسری متجدد چیز کو معلوم کیا جائے مثلاً بہت ساری اشیاء ہیں بعض معلوم ہیں اور بعض مجہول ہیں معلوم متغیر و متجدد چیز زمانہ ہے کہ جس کے ذریعے مجہول متغیر چیز کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے جیسا کہ مثلاً ۲۵ جنوری کو لاہور سے واپس آیا یہ ایک متجدد چیز ہے اور آنا آپ کو معلوم بھی ہے اور اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا مگر آپ کو معلوم نہیں آپ نے کسی سے پوچھا کہ خالد کب لاہور گیا تو بتانے والے نے بتایا کہ جس تاریخ کو لاہور سے واپس آیا اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا تو یحییٰ زید کا دن زمانہ ہے جو آپ کو معلوم تھا اور ذہاب خالد کا دن متجدد اور مجہول ہے جس کو کوشی اول سے حاصل کیا گیا ہے۔ دوسری مثال، گھٹنوں سے ایام کا اور ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سالوں سے زندگی و عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اول چیز متجدد دو متغیر زمانہ ہے اور ثانی چیز متجدد دو متغیر مجہول ہے جس کو حاصل کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں زمانہ مقدار حرکت کو کہتے ہیں، مقدار سے مراد کم متصل ہے اور زمانہ ان کے ہاں ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی طرف بالذات تقسیم کو قبول کرے اب زمانہ یا تو ایسی شکل و صورت کیلئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہے یعنی اس کے

اجزاء جمع ہو سکتے ہیں، یہ باطل ہے کیونکہ (ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے) زمانہ غیر قار الذات ہے یا ایسی شکل و صورت کیلئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اسی کا نام حرکت ہے۔

زمانے کی جو بھی تعریف مراد لی جائے وہ وجوب کے منافی ہے اس لیے کہ مشککین کی تعریف کے اعتبار سے زمانہ متحد و متغیر کا نام ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے فرمایا کہ اللہ زمانی نہیں اور فلاسفہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا کل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا وہ زمانی نہیں۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي التَّزْيِيهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِي عَنِ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيلَ وَالتَّوَضُّعَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّزْيِيهِ وَرَدَّكَ عَلَى الْمُشَبَّهَةِ وَالْمُجَسَّمَةِ وَسَائِرِ فِرَاقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِإِلْبَاحِ وَجْهِهِ وَأَوْكِدَهُ فَلَمْ يَسَالِ بِتَكْرِيرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَعَرِّضَةِ وَالتَّصْرِيحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيقِ الْأَلْفَاظِ۔

توجہ: اور تو جان لے کہ جن صفات کو (ماتن) نے تزییہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض (دوسری) بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر (ماتن) نے تفصیل اور وضاحت کا ارادہ کیا ہے، واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی (غرض) سے باب تزییہ میں اور فرقہ مشتبہ اور مجسمہ اور سرکش فرق پر در کرتے ہوئے کامل اور مضبوط طریقہ سے، پس انہوں (ماتن) نے الفاظ مترادف کے تکرار کے لانے میں اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی کہ جو التزامی طریقہ سے معلوم ہو چکی تھیں۔

قولہ واعلم ان ما ذكره الخ شارح کی غرض یہاں سے ایک فائدہ بیان کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تزییہات کے سلسلہ میں ماتن نے ”لیس بعرض“ سے ”لا یجری علیہ الزمان“ تک جو بیان کیا ہے انہیں بعض صفات سلیمہ کا تکرار بھی ہے اور بعض ایسی چیزوں کی صراحت بھی کی ہے کہ جن سے دوسری بعض چیزوں کی نفی التزاما ہو جاتی ہے، مثلاً ماتن نے کہا ”ولا جوہر“ تو اس سے جسم کی بھی نفی ہو گئی وہ اس طرح کہ جو جسم کا جز ہے اور جسم کل ہے جز کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ماتن نے کہا ”ولا متبعض ولا متجزیاً“ یہ دونوں مترادف ہیں ”ولا متبعض“ کہنے کے بعد ”ولا متجزیاً“ کہنے کی ضرورت نہ تھی، اسی طرح ”ولا مصور“ کہا تو محد و معدود اور تنہائی کی بھی نفی ہو گئی اس لیے کہ شکل و صورت کیلئے مقدار اور محد وغیرہ لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہیں تو ”ولا مصور“ کہنے کے بعد ”ولا محدود ولا معدود ولا متناہ“ کہنے کی ضرورت نہ تھی، مگر ماتن کا الفاظ مترادف کو تکرار کیا تھا لانا اور ہر ایک کی تصریح کرنا دلالت التزامی کو کافی نہ سمجھنا یہ سب کچھ حق و واجب کو ادا کرنے کیلئے اور گمراہ و سرکش فرق خصوصاً فرقہ مشتبہ و مجسمہ کی خوب تردید کے لئے تھا اسی وجہ سے خوب وضاحت و تفصیل فرمائی ہے۔

ثُمَّ اَنَّ مَبْنَى التَّنْزِيهِ عَمَّا ذُكِرَتْ عَلَى اَنَّهَا تَنَالَى وَجُوبُ الوجودِ لِمَا فِيهَا مِنْ شَائِبَةِ الْعُلُوِّثِ وَالْاِمْكَانِ عَلَى مَا اَشْرَفْنَا اِلَيْهِ لَا عَلَى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَشَايِخُ مِنْ اَنَّ مَعْنَى الْعُرْضِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بِقَاتِهِ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِتَكْوِيلِ قَوْلِهِمْ هَذَا اجْسَمٌ مِنْ ذَلِكَ وَكَانَ الْوَاجِبُ لَوْ تَرَكَّبَ اجْزَاؤُهُ اِمَّا اَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَكْزُمُ تَعَلُّدُ الْوَاجِبِ اَوَّلًا فَيَكْزُمُ النِّقْصُ وَالْعِلْدُوْثُ وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ عَلَى جَمِيعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ وَالْكَثِيْفَاتِ فَيَكْزُمُ اِجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْ عَلَى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَةٌ الْاَقْدَامُ فِي اِفَادَةِ الْمَذْحِ وَالنِّقْصِ وَ فِي عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحَدَّثَاتِ عَلَيْهِ لَيَقْتَضِي اِلَى مُخَوِّصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ حَادِثًا۔

ترجمہ: پھر بیشک مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ (مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر وغیرہ) واجب الوجود کے منافی ہیں اس لیے کہ ان (صفات) میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس طریقہ پر کہ جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس طریقہ پر کہ جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے "ما یمتنع بقائہ" (کہ جس کا بقاء ممتنع ہو) ہے اور جوہر کا معنی ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنی ہے کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل کیسا تھ کہ یہ اس سے اجسم ہے (یعنی زیادہ جسم والا ہے) اور واجب اگر مرکب ہو پس اس کے اجزاء (دو حال سے خالی نہیں) یا تو صفات کمال کیسا تھ متصف ہو گئے پس تعدد وجہ لازم آئے گا یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہو گئے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) تمام شکل و صورت و مقادیر پر اور تمام کیفیتوں پر ہوگا پس (اس وقت) اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (اللہ تعالیٰ) بعض (شکل و صورت اور بعض کیفیات) پر ہوگا، حالانکہ یہ (تمام صفات) مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر معذات کی دلالت نہ ہونے میں پس (اللہ تعالیٰ) کسی شخص کی طرف محتاج ہو گئے اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہو گئے پس وہ (اللہ تعالیٰ) حادث ہو گئے۔

قولہ ثم ان مبنی التنزیہ عما ذکرت الخ شارح فرماتے ہیں کہ صفات سلیمہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ صحیح ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں صفات سلیمہ کے بارے میں وہ کثرو ہیں، ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر، شکل و صورت وغیرہ میں امکان اور حادث ہونے کا شائبہ ہے جو واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) کے منافی ہے اور اللہ اس سے پاک ہیں۔ لہذا مذکورہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے مذکورہ صفات کی نفی کی بنیاد جن دلائل پر رکھی ہے وہ دلائل کثرو ہیں، دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ صفات کی نفی کمزور معلوم ہوگی، دوسرا یہ کہ مخالفین کو طعنہ دینی کا موقع مل جائے گا وہ کہیں گے کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

”من ان معنی العرض الخ“ سے شارح نے اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل بیان کی ہے کہ لغت میں عرض کا معنی ہے وہ چیز جس کا ہواء متنع ہو اور جس کا ہواء متنع ہو اس کا وجود مستقل نہیں ہوتا اب اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں حالانکہ یہ درست نہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا درست نہیں، اب اس دلیل میں خافی یہ ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے اصطلاحی معنی میں ہے، اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

”ومعنی الجوہر الخ“ سے مشائخ کی دلیل ”لیس بجوہر“ پر شارح بیان کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ جوہر نہیں کیونکہ جوہر اس کو کہتے ہیں کہ جس سے مل کر کوئی دوسری شئی بنے، اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا جز ہونا لازم آئے گا، یہ وجوب کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ جوہر نہیں، اب اس میں خرابی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں، چاہے مرکب ہو یا غیر مرکب، بلکہ جوہر کا وجود بغیر ترکیب کے بھی ہو سکتا ہے۔

”معنی الجسم ما یترکب الخ“ سے شارح نے ”لیس بجسم“ پر مشائخ کی دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں کیونکہ جسم کا معنی ہے وہ جو دوسری چیزوں سے مل کر بنے، جس پر دلیل یہ ہے کہ ”هكذا اجسم من ذالک“ اس وقت بولتے ہیں کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زیادہ ہوں، اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، اب اس دلیل میں خافی یہ ہے کہ جسم کا معنی وہ نہیں جو مشائخ نے بیان کیا ہے بلکہ جسم کا لغوی معنی ہے ”ما یقوم بنفسه“ کہ جو بذات خود قائم ہو۔

”وان الواجب“ سے ”بمخلاف“ تک شارح نے مشائخ کی وہ دلیل ذکر کی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور معذور نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا عمل نہ ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

مرکب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو مرکب مانا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے تمام اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف ہوں گے یا نہیں، اگر متصف ہوں تو سب سے بڑی صفت کمال تو وجوب ہے تو اس صورت میں تمام اجزاء کا صفت وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جس کے نتیجے میں تعدد وجہاً لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، اگر اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں خواہ سارے یا بعض، تو کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو مستلزم ہوگا، اجزاء کا نقص، مجموعہ یعنی ذات باری کے نقص کو مستلزم ہے اور نقص واجب الوجود کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ مرکب نہیں۔

”وايضاً اما ان یکون الخ“ سے شارح اللہ تعالیٰ کے معذور اور مقدر اور کیفیت کے ساتھ متصف نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ اشیاء کے ساتھ متصف ہو گئے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اللہ تعالیٰ تمام صورتوں

اور شکلوں اور مقداروں اور تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہو گئے یا ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو گئے۔ اول صورت میں اجتماع ضدین لازم آئیگا، وہ اسی طرح کہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حسین صورت بھی ہو اور بد صورت بھی، اسی طرح تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کالا بھی ہو اور سفید بھی۔

دوسری صورت میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ صفات کمال مفید مدح ہونے میں اور صفات نقصان، مفید نقص ہونے میں برابر ہیں، اور اس میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات بھی ان چیزوں کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں تو کسی شخص کے محتاج ہو گئے جو بعض کو اس سے خاص کرے اور جو کسی شخص کا محتاج ہو وہ اس کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے اور حادث ہوتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ محتاج اور حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا وہ مصور اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہیں۔

بِخِلَافِ مَثَلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ لَوَانَهَا صِفَاتُ كَمَالٍ تَكُلُّ الْمُحْدَثَاتِ عَلَى ثُبُوتِهَا وَأَضْدَادُهَا صِفَاتُ نَقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى ثُبُوتِهَا۔

ترجمہ: بخلاف علم و قدرت کے اس لئے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات (ممکنات) ان کے ثبوت پر دلالت کر رہے ہیں اور ان کی اضداد (جہل و عجز وغیرہ) صفات نقصان ہیں محدثات (ممکنات) کی انکے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ بخلاف مثل العلم والقدرة الخ یہ عبارت ایک اعتراضی مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بعض صفات یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، مشیت کے ساتھ ذات باری کو متصف مانا ہے اور ان کی اضداد کیساتھ متصف نہیں مانا، اضداد یہ ہیں: جہل، عجز، موت، بہرہ پن، اندھاپن، مضطرب ہونا، حالانکہ ساری صفات برابر ہیں خواہ صفات کمال ہوں جیسا کہ سمع، بصر، وغیرہ، خواہ صفات نقص و عیب ہوں جیسا کہ ان کی اضداد (بہرہ پن، اندھاپن وغیرہ) تو آپ نے ذات باری کو بعض صفات کے ساتھ متصف مانا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں، تو اس صورت میں بھی ذات باری کا شخص اور مرتب کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور ذات باری کا غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات محتاج ہونے سے پاک ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ محدثات یعنی ممکنات عالم خود، ان صفات کمال کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے کے ثبوت پر دال ہیں کہ اتنے بڑے مستحکم نظام عالم کو وہی ذات چلا سکتی ہے جو صفات کمال یعنی علم، قدرت، سمع، بصر، وغیرہ کیساتھ متصف ہو اور ان کی اضداد یعنی جہل، عجز وغیرہ کیساتھ متصف نہ ہو جو صفات نقصان و عیب ہیں اور ممکنات عالم بھی ذات باری کے ان کے اضداد کیساتھ متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے تو اس صورت میں ذات باری کا کسی شخص و مرتب کی طرف محتاج ہونا لازم بھی نہیں آرہا ہے۔

لَا لَهَا تَمَسُّكَاتٌ ضَعِيفَةٌ تَوْفُّقُ عَقَائِدِ الطَّالِبِينَ وَتَوْسُّعُ مَجَالِ الطَّاعِينَ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّ لَكَ الْمَطْلَبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةً عَلَى أَفْعَالٍ هَلِوِ الشُّبْهَةِ الْوَاوِيَةِ۔

ترجمہ: اس لیے کہ (مشائخ کے) دلائل (جو تزیہات کے بارے میں ہیں) کمزور ہیں۔ طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں۔ ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ (اسلامی عقائد) ان کمزور شبہات کے شلوں پر مبنی ہیں۔

قوله لَا لَهَا تَمَسُّكَاتٌ ضَعِيفَةٌ الخ اس عبارت کا تعلق بائیل والی عبارت ”لَا عَلَيَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشَائِخِ“ کیساتھ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تزیہات کے بارے میں مشائخ کے دلائل کمزور ہیں۔ ایک تو اس وجہ سے (جیسا کہ بائیل میں ذکر کیا گیا) کہ طلباء کے عقائد کو کمزور کریں گے اور دوسرا اس وجہ سے کہ مخالفین کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ تفصیل بائیل میں گزر چکی ہے اس لیے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل صحیح ہیں جن کو ہم تزیہات کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

وَاحْتِجَّ الْمُخَالَفَ بِالْأَنْصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجَسْمِ وَالصُّورَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ بَيْنَ فَرْصَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ مِمَّا سَأَلَهُ، أَوْ مُتَفَصِّلًا عَنْهُ مَبْنِيًّا عَلَى الْجِهَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ خَالًا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُونُ مَبْنِيًّا لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ لِيَكُونَ جَسْمًا أَوْ جُزْءًا جَسْمٍ مُصَوِّرًا مُتَعَاهِدًا۔

ترجمہ: اور فریق مخالف نے جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے بارے میں نصوص ظاہرہ سے استدلال کیا ہے (اس طرح) کہ ہر دو موجود جو فرض کیے جائیں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کیساتھ متصل ہو، اس سے مس کیا ہوا ہو یا اس سے جدا ہو جہت میں مبائن ہو (یعنی مخالف ہو) اور اللہ تعالیٰ عالم کیلئے نہ حال ہیں اور نہ ہی محل ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہیں پس وہ (اللہ تعالیٰ) متحیز ہو گئے پھر وہ جسم یا جسم کا جزء ہو گئے شکل و صورت والے متناہی ہو گئے۔

قوله واحتمل المخالف بالنصوص الظاهره الخ جو لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے جہت و جسمیت کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل سے استدلال کرتے ہیں۔ شارح نے یہاں سے ان کی عقلی و نقلی دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل عقلی: وہ لوگ کہتے ہیں کہ دو موجود فرض کریں ایک اللہ تعالیٰ اور دوسرا عالم، اب یہ دو موجود دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں گے یعنی ایک دوسرے میں داخل ہوگا اور دونوں کے اطراف و حدود ملے ہوئے ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے جدا و منفصل ہو گئے یعنی ہر ایک مخالف جہت میں ہوگا ایک کی جہت مثلاً دوسرے کی جنوباً ہوگی۔ اب پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کا یعنی اللہ تعالیٰ اور عالم کا حال یا محل بننا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم کے اندر داخل ہو جائیں تو عالم محل بنے گا اور اللہ حال بنیں گے۔ اور اگر عالم اللہ کے اندر گھس

جائے تو اللہ کل نہیں گے اور عالم حال بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا حال اور محل بننا باطل ہے کیونکہ ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا متقاضی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ، عالم سے جدا اور منفصل ہیں اس کی مخالف جہت میں ہیں تو اللہ تعالیٰ کیلئے جہت ثابت ہو گئی اور جس چیز کیلئے جہت ہوتی ہے وہ مختیر ہوتی ہے اور مختیر یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جزء (جو ہر فرد) ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصور (شکل و صورت والی) بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی، کیونکہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ یا جسم ہو گئے یا جو ہر ہو گئے۔

دلیل نقلی: وہ چند نصوص ہیں کہ جن سے جہت و جسمیت ثابت ہو رہی ہے، قرآن میں ہے: وَجَاءَ رَبُّكَ، يَذُكُّ اللّٰهُ فَوْقَ اَكْبُوتِهِمْ، وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ، وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ۔ اور چند احادیث ہیں: ان اللہ تعالیٰ یُنزل الی السماء الدنيا، ان اللہ خلق آدم علی صورته، ان الجبار یضع قدمه فی النار۔

وَالْجَوَابُ اَنْ اَنَّ ذٰلِكَ وَهْمٌ مَّخْصُصٌ وَحُكْمٌ عَلٰی غَيْرِ الْمَحْسُوسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوسِ وَالْاَوَّلَةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰی التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَنْ يُّقَوَّضَ عِلْمُ النَّصُوصِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی عَلٰی مَا هُوَ ذَاكُ السَّلْفِ اِنْشَاءً لِلطَّرِيقِ الْاِسْلَمِ اَوْ يَتَاَوَّلَ بِنَاوِيْلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰی مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِرُونَ دَفْعًا لِمَطَاعِيْنِ الْجَاهِلِيْنَ وَجَذْبًا لِّبَصِيْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكَ لِّلْسَبِيْلِ الْاَحْكَمِ۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ تترجمحات پر قائم ہیں، پس واجب ہے کہ نصوص کا علم اللہ کی طرف سپرد کیا جائے اس طریقہ پر جو سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا (ان نصوص کی) صحیح تاویل کی جائے گی اس طریقہ پر کہ جس کو متاخرین نے پسند کیا ہے جبلاء کے اعتراضات کو دفع کرنے کے لئے اور کثر و مسلمانوں کے بازوؤں کو تھامنے کے لئے مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

قولہ والجواب ان ذالک الخ یہاں سے شارح فریق مخالف کی دلیل عقلی و نقلی کا جواب دے رہے ہیں۔
دلیل عقلی کا جواب: یہ سب کچھ قوت و ہمیہ کی کارستانی ہے اور یہ غیر محسوس (اللہ تعالیٰ) کو محسوس (عالم) پر قیاس کرنا ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ دلائل قطعیہ و عقلیہ ذات باری کے جسم و جہت وغیرہ کے پاک ہونے پر قائم ہیں نیز باب عقائد میں وہیات کا اعتبار نہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: اہل السنۃ والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ کسی ایسے معنی پر دلالت کر رہے ہوں جو خلاف عقل ہوں تو ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔

پھر اس کے بارے میں دو طریقے ہیں:

(۱) سلف صالحین اور تابعین یعنی متقدمین کا طریقہ، کہ ان نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں اللہ کے ہاں جو بھی

مراد ہوگی اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی یہ تو ہمیں معلوم ہے کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے بِدَّ اللَّهُ، وَجَّهَ اللَّهُ، اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ الْمَوْجُوْدِ مگر اس کی کیفیت کیا ہے اور حقیقت کیا ہے ہمیں معلوم نہیں لیکن اتنی بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں جیسا کہ قرآن میں ہے ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ یہی وہ طریقہ ہے جس کو صحابہ و تابعین نے اپنایا ہے اور یہ طریقہ اسلم اور سیدھا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے چونکہ ان کے دور میں قفقے پھیلنے شروع ہو گئے تھے فرقہ مجسمہ اور مشبہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا تھا اور آیات کا ظاہری معنی مراد لے کر کمزور مسلمانوں کے درمیان پھیلاتا شروع کر دیا تھا تو اس وقت متاخرین حضرات نے ان آیات کی صحیح تاویلات کو ضروری سمجھا تا کہ جاہل لوگوں کی تردید ہو سکے اور کم علم رکھنے والوں کا بازو پکڑ کر سیدھی راہ پر لایا جاسکے اور یہی قوی راستہ تھا مذکورہ دونوں طریقوں کی بنیاد، تشابہات کے بارے میں وارد ہونے والی آیت قرآنی ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنًا بِهٖ (الایمہ) ایک قرأت کے مطابق ”اِلَّا اللّٰهُ“ پر وقف ہے اور دوسرا جملہ ”و الرّٰسِخُوْنَ“ سے شروع ہو رہا ہے۔ اور دوسری قرأت کے مطابق ”اِلَّا اللّٰهُ“ پر وقف نہیں ہے اور ”الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ“ کا عطف لفظ ”اللّٰهُ“ پر ہوگا۔ اس صورت میں آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ تشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راسخین کو ہے۔ مزید تفصیل سب تقاییر میں ملاحظہ کریں۔

وَلَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ اَيَّ لَا يُمِثِّلُهُ، اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالْمَثَالَةِ الْاِتِّحَادُ فِی الْحَقِيقَةِ لِفَظَاهُ وَ اَمَّا اِذَا اُرِيْكَبَهَا كَوْنُ الشَّمْسِ بِحَيْثُ يَسُدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدًا الْاُخَرِ اَيَّ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ، الْاُخَرُ فَلَا يَشَبُّ مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا يَسْتَلِهُ تَعَالٰی فِی شَيْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ لِاَنَّ اَوْصَالَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ اَجَلٌ وَ اَحْلٰی مِمَّا فِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے مشابہ کوئی چیز نہیں یعنی اس کے مماثل کوئی چیز نہیں، بہر حال جب مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقہ ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے مراد دو چیزوں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس (کام) کی صلاحیت رکھے کہ جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے پس اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی شے بھی باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یعنی (باری تعالیٰ کی) صفات میں سے کسی صفت میں۔ اس لئے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کی صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ اونچی اور اعلیٰ صفات ہیں ان صفات سے جو کہ مخلوقات میں ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قولہ لا يشبهه شيء ای لا يمثله الخ ماتن نے ایک اور صفت سلیبہ ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں۔ شارح نے مشابہ کا معنی مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں ہے۔ علامہ تھنائی نے مماثلت کی دو تفسیریں کی

ہیں اور کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

(۱) اتحادی الحقیقہ یعنی اتحادی النوع۔ اتحادی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں آپس میں شریک ہوں اور ان میں فرق ذاتی اور صرف عوارض اور شخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے، مثلاً زید اور خالد آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) نامطلق (فصل) میں تو دونوں کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض و شخص کے ذریعے ہے کہ زید کی صورت یعنی ناک، کان، چہرہ وغیرہ کا نقشہ علیحدہ ہے اور خالد کا علیحدہ ہے۔ اب اگر اللہ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہے ہیں۔ مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے، اب اگر کوئی فی اللہ کی مماثل ہوگی تو وہ واجب الوجود میں اللہ کی شریک ہوگی تو اس صورت میں تعدد وجہ لازم آئے گا جو جو حید کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کا کسی کی ذاتیات میں شریک ہونا محال و باطل ہے چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعے ممتاز کیا جائے۔

(۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہے دوسرے میں بھی اسکی صلاحیت ہو، اب اگر مخلوق اللہ تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی اس کے مماثل نہیں، مثلاً علم اور قدرت اللہ تعالیٰ کی صفات اکمل اور کامل ہیں، یہی صفات مخلوق میں ناقص و کمترین، دونوں میں کوئی مناسبت نہیں، ایک دوسرے کی نیابت کیسے کر سکیں گے، لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں۔

قَالَ فِي الْبَيِّنَاتِ إِنَّ الْعِلْمَ مِنْ مَوْجُودٍ وَعَرَضٍ وَعِلْمٌ مُخْتَلِفٌ وَجَائِزُ الوجودِ وَيَتَجَلَّدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اتَّخَذَ الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ مَوْجُودًا وَصِفَةً قَدِيمَةً وَوَاجِبَ الوجودِ وَدَائِمًا مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ فَلَا يُمْكِنُ لِلْعِلْمِ الْخَلْقُ بِوَجْهِهِ مِنَ الوجودِ هَذَا كَلَامُهُ فَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ الْمُمَالَّةَ عِنْدَنَا إِنَّمَا يَكُونُ بِالْإِشْرَافِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ حَتَّى لَوْ اخْتَلَفَا فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ انْتَفَبَتِ الْمُمَالَّةُ وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْمُؤَمِّينِ فِي التَّبصُّرَةِ إِنَّا نَجِدُ أَهْلَ اللَّغَةِ لَا يَمْتَنِعُونَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ زَيْدًا مِثْلُ لَعْمَرٍ فِي الْفِقْهِ إِذَا كَانَ يُسَاوِيهِ فِيهِ وَيَسُدُّ مَسَلَّهُ فِي ذَلِكَ الْبَابِ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوَجْهِهِ كَحَبْرٍ وَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيُّ مِنْ أَنَّهُ لَا مُمَالَّةَ إِلَّا بِالسَّوَادَةِ مِنْ جَمِيعِ الوجودِ فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا وَمِثْلُ وَارِدِ الْأَشْجَاءِ فِي الْكَيْلِ لَا غَيْرَ وَإِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعِنْدَ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةِ وَالرَّحَاوَةِ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ لِأَنَّ مُرَادَ الْأَشْعَرِيِّ الْمَسَاوَاةَ مِنْ جَمِيعِ الوجودِ فِيمَا بُوِ الوجودِ كَالْكَيْلِ مِثْلًا

وَعَلَىٰ هَذَا يَكْبَىٰ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبَيِّنَاتِ أَيْضًا وَإِلَّا فَلَاشَرَّكَ الشَّيْئِينَ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ وَ
مُسَاوَاتِهِمَا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَرْفَعُ التَّعَلُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْعَمَلُ۔

ترجمہ: صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب ہدایہ میں کہا ہے کہ ہم (مخلوق) کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں تجدد (تغیر و حدوث) ہوتا رہتا ہے پس اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں تو وہ (صفت علم) موجود ہوگی اور صفت قدیمہ اور واجب الوجود ہوگی اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگی پس وہ (علم باری تعالیٰ) علم خلق کے کسی اعتبار سے بھی مماثل نہ ہوگا یہ صاحب ہدایہ کا کلام ہے اور پس تحقیق (صاحب ہدایہ) نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک صرف تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی ایک وصف میں مختلف ہو جائیں تو مماثلت منقطع ہو جائے گی اور شیخ ابوالحسنؒ نے اپنی کتاب تہذیب الادب میں کہا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں وہ اس بات کے کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کی مثل ہے جبکہ زید عمرو کے مساوی ہو اس (فقہ) میں اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت ساری وجوہ میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہو سکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ (بات) فاسد ہے اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بٹھو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، آپ علیہ السلام نے صرف کیل میں برابری مراد لی ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری مساوات ہے کہ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسا کہ کیل ہے مثلاً، اور مناسب ہے کہ صاحب ہدایہ کی کلام کو بھی اس پر محمول کیا جائے ورنہ دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور تمام وجوہ کے اعتبار سے دونوں کی مساوات تعدد کو اٹھانے کی پھر کیسے مماثلت کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

قوله قال في البديهة ان العلم منالبع اس عبارت کے پانچ حصے ہیں:

- (۱) پہلا حصہ ”قال في البديهة“ سے ”هذا كلامه“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی کلام ”بحیث لا مناسبة بينهما“ پر صاحب ہدایہ کے قول سے تائید پیش کرنا چاہتے ہیں۔
- (۲) دوسرا حصہ ”لفقد صرح“ سے ”النتف المعاملة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ، صاحب ہدایہ کے دونوں قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں۔
- (۳) تیسرا حصہ ”وقال الشيخ“ سے ”بوجوه كثيرة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ ”تیسرة الادلة“ کے حوالے سے صاحب ہدایہ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔
- (۴) چوتھا حصہ ”وما يقوله الاشعري“ سے ”والرخواوة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے یہ بتایا ہے کہ مماثلت کی

تحریر جو ابوالحسن الاشعریؒ نے کی ہے اس کو شیخ ابوالمصلحؒ نے غلط قرار دیا ہے۔

(۵) پانچواں حصہ ”والظاهر“ سے آخر تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض بھی ختم ہو جائے گا اور شیخ ابوالمصلحؒ کا ابوالحسن اشعریؒ کے قول کو غلط سمجھنا بھی رافع ہو جائے گا۔ نیز مماثلت کی صحیح حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی۔

پہلا حصہ: ماقبل میں ”لامناسیہ بینہما“ میں شارحؒ نے کہا تھا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اونچے اور برتر ہیں دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ صاحب بدایہؒ کے قول سے اپنی کلام کو موقوف کر رہے ہیں۔

صاحب بدایہ (نور الدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، صابون بناتے یا بیچتے تھے اس لیے صابونی کہلاتے ہیں، وفات ۵۸۰ھ) نے اپنی کتاب ”البدایۃ الکفایۃ“ میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانہ میں متجدد یعنی حادث و متغیر ہونے والی چیز ہے جبکہ علم حق صفت قدیم ہے واجب الوجود اور ازل سے ابد تک قائم رہنے والی چیز ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا حصہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بدایہؒ نے اپنی کتاب بدایہ الکفایہ میں یہ تصریح کی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر کسی وصف میں بھی دونوں مختلف ہو گئے تو مماثلت منسفی ہو جائے گی۔ صاحب بدایہؒ کے اس قول اور سابقہ قول (فلا یماثل علمہ الخلق بوجہ من الوجوہ) کے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے (میں تعارض ہوا ہے۔

تیسرا حصہ: شیخ ابوالمصلحؒ نے اپنی کتاب ”تبصرۃ الادلۃ“ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ دو مخصوص کے درمیان بہت ساری چیزوں میں اختلاف کے باوجود اہل لغت نے صرف ایک وصف میں اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا حکم لگا دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے دو چیزوں کے درمیان تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری نہیں ہے بلکہ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مثلاً زید اور عمر و شکل اور صورت، رنگ، نقشہ، قد و قامت، اخلاق، عادات، حرائج وغیرہ کے اعتبار سے بہت ہی مختلف ہیں مگر علم نقد میں اشتراک اور مساوات ہے تو اہل لغت نے مماثلت کا حکم لگا دیا اور کہا۔ ”زید مثل لعمر و فی الفقہ“ اس سے ثابت ہوا کہ صاحب بدایہ کا قول ثانی غلط ہے جو انھوں نے کہا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و برابری ضروری ہے۔

چوتھا حصہ: شیخ ابوالمصلحؒ نے اپنی کتاب ”تبصرۃ الادلۃ“ میں آگے چل کر یہ کہا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا یہ کہنا غلط ہے کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل“ (الحديث) گندم کے بدلے میں گندم فروخت کرو اور دونوں میں مماثلت ہو،

تو آپ علیہ السلام نے صرف کیل کے اعتبار سے مماثلت کا اعتبار کیا ہے باقی وزن اور دانوں کی تعداد اور دانوں کا سخت و نرم ہونا وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی ایک وصف میں اشتراک اور برابری کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں۔

پانچواں حصہ: شارح نے کہا ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابوالحسنؒ نے کہا ہے اور شیخ ابوالحسنؒ کا قول ”لا معاملة الا بالمساواة من جميع الوجوه“ کا یہ مطلب نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالحسنؒ نے سمجھ لیا اور اشعرئ کے قول کو غلط قرار دیا اگر ایسا ہوتا تو پھر اشعرئ کا قول ”من جميع الوجوه“ کی بجائے ”فی جميع الوجوه“ ہوتا۔ اشعرئ کے قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہو تو اس وصف میں تمام وجوہ کے اعتبار سے اشتراک ہو مثلاً ”الحسنة بالحسنة مقابل“ میں صرف وصف کیل میں تمام لحاظ و اعتبارات سے مساوات ہے اس میں ذرا برابر بھی فرق نہیں ہے نہ کہ تمام اوصاف (وزن، تعداد، دانوں کی تنجی وزنی وغیرہ) میں اشتراک ضروری ہے، تو جب یہ ترجیح اختیار کی جائیگی تو پھر صاحب بدایہ کے دونوں قولوں میں بھی تضاد نہ رہے گا ورنہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک بدلتے باطل ہے اس لیے کہ اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو پھر دو چیزیں دونوں میں ہیں کی بلکہ وہ ایک ہی شے بن جائیں گی تعدد ختم ہو جائے گا زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے مگر چیز ایک ہی ہوگی، جب تعدد ختم ہو جائے گا تو مماثلت کیسے تحقق ہوگی جبکہ مماثلت دو چیزوں میں اشتراک و مساوات کا نام ہے۔

لَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقَدَرِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَانْقِسَاءٌ إِلَى مُخَوِّصٍ مَعَ أَنَّ النَّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ فَهَوُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قُدْرَتُهُ لَا كَمَا يُزَعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ الْجَزَائِثُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ وَالْقَهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ، وَالنِّظَامُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْفُجْحِ وَالْكَذِبِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مَقْلُودِ الْعَبْدِ ذَاتَهُ، وَالْعَامَّةُ الْمُعْتَرِ لَهٗ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْلُودِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے علم سے اور اس کی قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے اس لیے کہ بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور نقص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں ”وہو بكل شے علیہ، وعلی کل شے قدیور“ اور (ایسی بات) نہیں ہے کہ جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں کہ جسطرح) فرقہ دہریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں جیسے) نظام کا خیال ہے کہ اللہ جہل اور فحج کے پیدا

کرنے پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ) کچنی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدر العبد کے مثل پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ) عام مختزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بےینہ مقدر العبد پر قادر نہیں۔

قولہ ولا یخرج عن علمہ وقد رتہ شی الخ یہاں سے مآتن آخری مفت سلیہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم سے خارج بھی نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت سے کوئی چیز خارج ہے۔ شارح نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔
دلیل نمبر (۱): ”لان“ سے ”نقص“ تک ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض کو نہ جانے، اسی طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر قدرت نہ ہو، تو یہ نقص و عیب ہے اس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہیں۔

دلیل نمبر (۲): ”والفقر الی المخصص“ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض اشیاء کو نہ جانے اسی طرح بعض پر قدرت رکھے اور بعض پر قدرت نہ رکھے تو اب یہ سوال ہوگا کہ کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن چیزوں کو نہیں جانتا اور کس پر قدرت ہے اور کس پر قدرت نہیں ہے، تو اس تخصیص کیلئے کسی تخصیص اور مرجع کی ضرورت پیش آئے گی تو اللہ تعالیٰ کا کسی تخصیص اور مرجع کی طرف محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا، جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاجی وغیرہ سے پاک ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ کیلئے سالبہ کی ہی صادق آتا ہے نہ کہ موجبہ جزئیہ، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض صادق آتی ہے کیونکہ نہ ارفاق نقیضین جائز ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین جائز ہے جب دونوں دلیلوں سے موجبہ جزئیہ صادق نہ آیا تو یقیناً سالبہ کی صادق آئے گا جو کہ متن کی عبارت ہے کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہیں۔

دلیل نمبر (۳): ”مع ان النصوص“ سے ”وعلی کل شی قدیر“ تک ہے، کہ نصوص قطعہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شی پر محیط ہے اور اس کی قدرت ہر شی پر حاوی ہے جیسا کہ ”و هو بکل شی علیم“ اور ”علی کل شی قدیر“ جیسی آیات مبارکہ دلالت کر رہی ہیں۔

”لا کما یزعم“ سے آخر تک علامہ تفتازانی چند اقوال باطلہ کو رد فرما رہے ہیں۔

(۱) فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جو زیات کا علم نہیں فقط کلیات کا علم ہے۔

دلیل: جزئیات میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا مثلاً زید کمرے میں تھا تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے پھر زید کمرے سے باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے سے باہر ہونے کیساتھ ہے، تو دیکھئے اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوا، علم الہی (مفت) میں تغیر ذات باری میں تغیر کو مستلزم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متغیر ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات، متغیر ہونے سے پاک ہے۔

جواب: تغیر علم الہی (مفت) میں نہیں بلکہ اس کے تعلق میں ہے وہ اس طرح کہ جب زید کمرے میں تھا تو اس وقت علم الہی کا تعلق زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے اور جب وہ کمرے سے باہر گیا تو اب علم الہی کا تعلق زید کے کمرے سے

باہر ہونے کیساتھ ہے تو تخیر، تعلق میں ہوا اور تعلق میں تخیر نہ ہی صفات میں تخیر کو تسلیم ہے اور نہ ہی ذات میں تخیر کو تسلیم ہے جیسے ایک بڑا آئینہ کسی راستے پر لگا دیا جائے تو ایک انسان گزر اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک اور انسان گزر اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک جانور گزر اس کا عکس آئینے میں آیا تو دیکھئے اس آئینہ کا تعلق سب گزرنے والوں کیساتھ ہے اور ان کی صورتیں آئینے کے اندر آئیں مگر آئینہ کی شفافیت، صفائی و سحرائی (یعنی صفات) میں کوئی تخیر نہیں آیا اور نہ ہی آئینے کی ذات میں کوئی تخیر واقع ہوا ہے، لہذا فلاسفہ کا قول باطل ہے۔

(۲) ”ولا یقدر الخ“ فلاسفہ کا دوسرا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، وگرنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ واحد سے صرف جو ہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کا دوسرا نام عقل ہے باقی سارے اجسام وغیرہ عقل سے صادر ہوتے ہیں (نعموذاً للہ من ذالک) گویا کہ ان کے ہاں جزئیات کا سارا نظام عقل و مخلوق عشرہ ہی پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اللہ سے عقل اول صادر ہوئی، عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث الخ، اب سارا نظام عقل عاشری چلا رہی ہے۔

جواب: آپ کا یہ قول حماقت پر مبنی ہے اور آپ کی وحدت کی تعریف ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ایک انسان سے بیک وقت بہت ساری چیزیں صادر ہوتی ہیں مثلاً انسان موٹر سائیکل پر سوار ہے وہ چلا بھی رہا ہے اور بارن بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تو قادر مطلق ذات ہے جیسا کہ نصوص وغیرہ دلالت کر رہی ہیں کیا اس سے صرف ایک چیز صادر ہوگی باقی کسی چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہوں گے، لہذا یہ قول بھی باطل ہے۔

(۳) ”والدھویۃ الخ“ دہریہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارا نظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہو رہے ہیں مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگر اس کا شریک و معاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔

جواب: عالم اور معلوم میں مغایرت جو آپ نے ذکر کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

(۴) ”والنظام الخ“ یہ نظام معتزلی کا قول ہے (نظام جو معتزلہ کا امام ہے اور اس کا نام ابراہیم بن سیر ہے، وفات

۲۳۱ھ) وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور جح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔

دلیل: جح کو پیدا کرنا دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس جح کے پیدا کرتے وقت معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ اگر اول صورت ہو تو یہ شر ہے کیونکہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو پیدا کر دیا اور اگر ثانی صورت ہو تو یہ جہل ہے۔ اور اللہ دونوں سے پاک ہیں۔

جواب: کسب قبیح تو قبیح ہے نہ کہ خلق قبیح، قبیح ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی بُری چیز کو پیدا کرنا برا نہیں بلکہ اس کا حاصل کرنا برا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔

(۵) "والبلخی الخ" یہ لُحی ابوالقاسم لُحی ہے، (ابوالقاسم کنیت ہے جو کسعی سے مشہور ہیں یعنی عبداللہ بن احمد بن منصور الکعبی الکعبی الخراسانی ہے ایک فرقہ کعبیہ کہلاتا ہے یہ اس کا رئیس تھا ولادت ۲۷۳ھ اور وفات ۳۱۹ھ) وہ کہتا ہے کہ بندہ جس چیز پر قادر ہے اللہ اس کی مثل پر قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ تعالیٰ کے مماثل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں۔

جواب: کوئی مماثلت لازم نہیں آتی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے جبکہ بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے، مماثلت کیلئے برابری شرط ہے اور وہ معدوم ہے۔

(۶) "وعامة المعتزلة" عام معتزلہ یعنی ابولعل جبائی و تبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہیں ورنہ مقدور واحد یعنی شی واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا ایک قدرت عبد ہے اور دوسری قدرت خدا ہے اور یہ باطل ہے۔

جواب: اس میں بطلان لازم نہیں آتا اس لیے کہ دونوں کی جہتیں مختلف ہیں، بندے کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور خدا اس کے پیدا کرنے پر قادر ہے اس میں کوئی اجتماع ضدین و محال لازم نہیں آ رہا۔

وَكَمْ صِفَاتٍ لِمَا بَدَتْ مِنْ أَلَهٍ تَعَالَى عَلَيْهِ قَادِرٌ حَتَّى إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلًّا مِنْ ذَلِكَ يَكُنُّ عَلَى مَعْنَى زَائِلٍ عَلَى مَقْهُومِ الْوَاجِبِ وَكَيْسَ الْكُلُّ الْفَاطَ مَتَرَادِفَةً وَأَنَّ صَلَاقَ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَفْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِلَ الْأَشْتِقَاقِ لَهُ، فَتَبَيَّنَ لَهُ، صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ عَلَيْهِ لَا عِلْمَ لَهُ، وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ، مُحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا أَسْرَدُ لَا سَوَادَكُ، وَقَدْ نَطَقَتْ النُّصُوصُ بِثُبُوتِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَغَيْرِهِمَا وَكُلُّ صَلَاقٍ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَةِ عَلَى وَجُودِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا عَلَى مُجَرَّدِ تَسْوِيحِهِ عَالِمًا وَقَادِرًا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں اس لیے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے حتیٰ

ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے جو واجب الوجود کے مفہوم پر زائد ہے اور نہ ہی سب الفاظ مترادف ہیں اور اس مہتمم کا کسی شئی پر سچا آنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس (شئی) کے لیے ثابت ہے پس اس (اللہ) کے لیے مفت علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا بھی نہیں کہ جس طرح معتزلہ نے خیال کیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ عالم ہے (لیکن) اس کے لیے (مفت) علم ثابت نہیں اور قادر ہے (لیکن) مفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں وغیرہ ذلک پس یہ بات ظاہر احوال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ (فلان چیز) اسود (سیاہ) ہے لیکن اس کے لیے سواد (سیاہی کا نام و نشان) نہیں حالانکہ نصوص اللہ کے علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ اور صفات کے ثبوت کو بیان کر رہی ہیں اور مضبوط افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت کے وجود پر دلالت کر رہے ہیں نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

قوله وله صفات لما ثبت الخ عبارت کی تشریح سے قبل تقریباً پانچ باتیں ہیں:

(۱) ”وله“ خبر مقدم اور ”صفات“ مبتدأ مؤخر ہے، خبر کی تقدیم مفید مصر ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ مخصوص صفات ہیں ان میں مخلوق صرف نام کی شریک ہے۔ مثلاً علم یہ مفت مخلوق کے لیے بھی ثابت ہے مگر اللہ تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ازلی اور قدیم ہے، جبکہ مخلوق کا علم ممکن اور حادث ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں جیسا کہ نصوص قطعہ اس پر دال ہیں، کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ افعالیہ ہیں۔

صفات ذاتیہ اشاعرہ کے ہاں سات اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ ہیں، وہ سات ہیں:

حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، تکوین۔ آٹھویں مفت کا اشاعرہ نے انکار کیا ہے۔ مذکورہ صفات کے علاوہ باقی صفات افعالیہ ہیں جیسا کہ امامت، تزئین، احیاء وغیرہ۔

(۳) موصوف و مفت میں ترادف نہیں ہوتا، لہذا اللہ اور اس کی صفات علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ میں ترادف نہیں ہے بلکہ اللہ (واجب الوجود) کا مفہوم ہر مفت کے مفہوم سے متغایر ہے حالانکہ ترادف کے لیے مفہوم کے اعتبار سے عینیت کا ہونا ضروری ہے۔

(۴) اہل السنۃ والجماعت نے قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہ واجب الاتباع ہے نہ کہ فلاسفہ اور معتزلہ کی خرافات قابل اتباع ہیں۔

(۵) فلاسفہ نے صفات باری کا انکار کیا ہے جو کہ کفر کو مستلزم ہے البتہ معتزلہ نے انکار تو نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ صفات باری عین ذات باری ہیں۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ کریں:

”لما ثبت“ سے ”والقدرة والحيوة وغير ذلك“ تک شارح نے صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر تین

دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): نصوص قطعہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ علیم، قدیر، جی، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں یہ اللہ کیلئے صفات کو ثابت کر رہی ہیں جیسے یہ آیات مبارکہ ہیں ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ۔“

دلیل نمبر (۲): ”و معلوم ان کلام“ سے ”مترادفہ“ تک دوسری دلیل ہے کہ عقل، نقل، عرف و لغت اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ہر صفت کا مفہوم واجب الوجود (باری تعالیٰ) کے مفہوم سے زائد اور مغایر ہے نہ کہ آپس میں مترادف ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔

دلیل نمبر (۳): وان صدق الخ قاعدہ ہے کہ اسائے مشفقہ کا اطلاق جب کسی شے پر ہو تو وہ اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ اس کا ماخذ اشتقاق اس شے کیلئے ثابت ہو مثلاً ”ضارب“ اسم مشتق ہے زید پر اس کا اطلاق ہو، تو ضرب جو ماخذ اشتقاق ہے وہ اس زید کیلئے لازماً ثابت ہوگا، اسی طرح عالم و قادر و جی بھی اسائے مشفقہ ہیں ان کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ماخذ اشتقاق یعنی علم اور قدرت اور حیات بھی ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

”لا کما یزعم الخ“ شارح نے معتزلہ کی تردید فرمائی ہے کہ ایسا نہیں کہ اسم مشتق کا اطلاق ہو مگر ماخذ اشتقاق اس لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم اور قادر تو ہیں مگر علم اور قدرت اس کیلئے ثابت نہیں ہے۔

شارح نے کہا ہے کہ یہ تو صراحۃً محال ہے اس لیے کہ یہ ایسے ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی کا نام و نشان نہیں، یہ صراحۃً محال ہے، ایسے یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہیں مگر علم (صفت) کا اس میں نام و نشان نہیں، اللہ تعالیٰ قادر تو ہیں مگر اس میں قدرت کا نام و نشان نہیں۔

حالانکہ نصوص قطعہ ”و هو بكل شیء علیم، وهو علی کل شیء قدیر“ وغیرہ۔ اور مضبوط افعال (جو کہ دلیل عقلی ہے) یعنی دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے یقیناً عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایسی ذات موجود ہے کہ جس میں تمام صفات کمالیہ جمع ہیں اگر اس میں صفت حیات ہے تو اس میں قدرت بھی ہے اور علم وغیرہ بھی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، نہ یہ بات کہ وہ اللہ تعالیٰ نام کے عالم اور نام کے قادر ہیں جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ سے سمجھا گیا ہے۔

وَكَيْسَ الْبِرَّاءُ فِي الْعُلَمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَفَيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهِ مَشَايِخُنَا مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَيٌّ وَكَهْ حَيَوُهُ أَزْكِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَوْحِيلٍ الْبَقَاءُ وَاللَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ وَكَهْ عِلْمُهُ أَزْكِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَوْحِيلٍ الْبَقَاءُ وَلَا ضَرُورِيٌّ وَلَا مُكْتَسَبٌ وَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ الْبِرَّاءُ فِي اللَّهِ كَمَا أَنَّ لِلْعَالَمِ مِنْهُ عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهِ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَدَثٌ فَهَلْ لِلصَّائِعِ الْعَالَمِ عِلْمٌ

هُوَ صِفَةٌ اَزْكٰىةٌ قَالِمَةً بِهٖ زَاكٰىةٌ عَلٰیهِ وَكَذَا جَمِیْعُ الصِّفَاتِ فَانْكُرَہُ الْفَلَاصِفَةُ وَالْمَعْتَرِلَةُ وَزَعَمُوْا اَنَّ صِفَاتِهٖ عَيْنٌ ذَاتِہٖ بِمَعْنٰی اَنَّ ذَاتَہٗ یُسَمٰی بِاَعْيَابِ التَّعْلُقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَا لِمًا وَبِالْمَقْلُوْرَاتِ قَادِرًا اِلٰی غٰیْرِ ذٰلِكَ فَلَا یَلْزَمُ تَكْفُرُہٗ فِی الذَّاتِ وَلَا تَعَلُّدُہٗ فِی الْقُلَمَاءِ وَالْوُجُوْبَاتِ۔

ترجمہ: اور نہیں ہے اختلاف (جھگڑا) اس علم اور قدرت کے بارے میں کہ جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جی ہے اور اس کیلئے حیات ازلی ہے وہ (حیات) عرض بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا بقا و حال ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (جو ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے نہ ہی اس کا بقا و حال ہے اور نہ ضروری (بدیہی) ہے اور نہ آستانی ہے اور اسی طرح تمام صفات میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کیلئے صفت علم ثابت ہے وہ عرض ہے قائم ہے اس (عالم) کیساتھ اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے۔ پس کیا صانع عالم کیلئے ایسی ہی (صفت) علم ہے کہ جو ازلی ہو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات۔ پس فلاسفہ اور معتزلہ نے اسکا انکار کیا ہے اور انہوں نے خیال کیا ہے کہ صفات باری، مبین ذات باری تعالیٰ ہیں، اس معنی کے اعتبار سے کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے علم اور مقدرات کے ساتھ (تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے) قادر، وغیرہ پس ذات میں تکرار لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی تعدد قدماء اور تعدد وجہاء۔

قولہ و لیس النزاع فی العلم والقدرۃ الخ بعض حضرات کو ہمارے (اشاعرہ) اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ شارح اس کی تردید کر کے حقیقی مابہ النزاع کو ذکر کر رہے ہیں۔

بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات اور ملکات کی جنس میں سے ہے۔ کیفیات سے مراد حال ہے اور ملکات، مملکت کی جمع ہے، مملکت اس کیفیت راخ کو کہتے ہیں کہ جس کا زوال مشکل ہو، اس کے مقابل حال آتا ہے، شارح کی کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے جو زوال پذیر ہوتا ہے جیسے مدرسین کا علم، ملکہ کی مثال ہے اور طلبہ کا علم کیفیت کی مثال ہے، بہر حال ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے۔

ہم اشاعرہ اس کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں حالانکہ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو علم و قدرت من جملہ کیفیات میں سے ہے کیفیت اعراض کے قبیل سے ہے اور حادث ہے جبکہ ہمارے مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی تصریح کی ہے۔ لہذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

ہمارا اور معتزلہ کا نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صفت علم

اس کیلئے ثابت ہے اور اس کیساتھ قائم ہے اور اس عالم کی ذات سے زائد چیز ہے مگر وہ عرض اور حادث ہے، آیا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفت علم حقیقی صفت ہے اس کیساتھ قائم ہے اور اس کی ذات سے زائد چیز ہے مگر لازمی اور قدیم ہے، ہم شاعر وہ اس کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اور فلاسfas کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں، ذات باری تعالیٰ سے کوئی الگ چیز نہیں۔

بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا عالم و قادر ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ کو معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم، اور مقدرات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر، اور مسموعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع، اور مبررات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیرہ ہیں جو اس کی ذات سے خارج ہیں، تعلقات کی کثرت ذات میں ٹکڑو ٹکڑو نہیں، اسی طرح تعلقات کثیرہ کی وجہ سے تعدد وجاہ اور تعدد قدما بھی لازم نہیں آئے گا اور اگر شاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو پھر وجاہ کا تعدد لازم آئے گا۔ شارح اگلی عبارت میں اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْمُسْتَحْتَجَّ تَعَلُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيمَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَ يَكُونُ كَوْنُ الْعَلَمِ مَثَلًا قُدْرَةً وَ حَيَوَةً وَ عَلِيًّا وَ حَقًّا وَ قَادِرًا وَ صَانِعًا لِلْعَالَمِ وَ مَعْبُودًا لِلْخَلْقِ وَ كَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ أَلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحَالَاتِ۔

ترجمہ: جواب یہ ہے کہ یہ بات (ما قبل میں) گزر چکی ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے اور وہ (یہاں) لازم نہیں آ رہا اور (البتہ) تم پر لازم آ رہا ہے ہونا علم کا مثلاً قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع للعالم اور معبود للخلق اور ہونا واجب کا غیر قائم بذاتہ وغیرہ یعنی محالات (لازم آ رہے ہیں)۔

قولہ و الجواب ما سبق الخ سے شارح نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو یہاں لازم نہیں آ رہا، نہ کہ صفات قدیمہ کا تعدد محال ہے، جیسا کہ یہ بات ما قبل میں گزر چکی ہے بلکہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ ماننے سے کئی محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانہن سے ہوتا ہے۔ اگر صفات باری عین ذات باری ہوں گی تو پھر ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی۔

وہ چند محالات درج ذیل ہیں:

(۱) مثلاً علم (صفت) عین ذات باری ہو اور ذات باری عین قدرت ہے، تو علم، عین قدرت ہو۔

(۲) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عین حیات ہے، تو علم، عین حیات ہو۔

(۳) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عالم ہے، تو علم، عین عالم ہو۔

(۴) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری ہی ہے، تو علم، عین ہی ہوا۔

(۵) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری قادر ہے، تو علم، عین قادر ہوا۔

(۶) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری صانع للعالم اور معبود للخلق ہے، تو علم، عین صانع للعالم اور معبود للخلق ہوا۔

اب دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرنے سے بھی محالات لازم آتے ہیں۔ ایک محال کی مثال شارحؒ نے دی ہے، وہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ عین علم ہو اور علم غیر قائم بالذات ہے، تو واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہوا، حالانکہ یہ محال ہے، لہذا ثابت ہوا (کہ صفات کو عین ذات باری ماننے سے کئی محالات لازم آتے ہیں) کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ نہیں۔

اَزْكِيَّةً لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكُفْرَانِيَّةُ مِنْ اَنَّهُ صِفَاتٌ لِّحَقِّهَا حَادِثَةٌ لَا مَسْخَالَ قِيَامِ الْخَوَاوِثِ بِهَا اَيْهـ

ترجمہ: (وہ صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ فرقہ کرامیہ خیال کرتا ہے اس بات سے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کے لیے صفات (ثابت) ہیں لیکن حادث ہیں (آگے اشاعرہ کی دلیل) حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی ذات کے ساتھ۔

قولہ ازلیۃ الخ یہ بات بھی عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، (اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے زمانے میں ہوا اور یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے تبعین ہیں)۔

فرقہ کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تو ثابت ہیں مگر حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے۔

دلیل کرامیہ: وہ کہتے ہیں کہ علم کا تحقق بغیر معلومات کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح قدرت کا تحقق بغیر مقدرات کے اور سب کا تحقق بغیر مسموعات کے اور بصر کا تحقق بغیر مصرات کے نہیں ہو سکتا، معلومات، مقدرات، مسموعات اور مصرات، یہ سب حادث ہیں، تو علم، قدرت، بصر، بصر (جو کہ صفات ہیں) بھی حادث ہیں۔

نیز صفات میں بھی تغیر ہوتا ہے اور ہر تغیر چیز حادث ہوتی ہے، لہذا صفات حادث ہیں مثلاً زید مسجد میں ہے اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد میں ہونے کے ساتھ ہے پھر زید باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد سے باہر ہونے کے ساتھ ہے۔ تو دیکھئے مفت علم میں تغیر آیا ہے (اسی طرح باقی صفات ہیں) اور ہر تغیر چیز حادث ہوتی ہے لہذا صفات حادث ہیں۔

جواب: دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

”لاستحالة قیام الحوادث بذاتہ“ سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ کرامیہ کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے، لہذا صفات ازلی اور قدیم ہیں۔

قَائِمَةً بِلَدَائِهِ ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لَكِنَّ مُرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ لَا إِبْهَاتُ كَوْنِهِ صِفَةً لَهُ غَيْرَ قَائِمٍ بِلَدَائِهِ۔

ترجمہ: (صفات ازلیہ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شی کی صفت کا کوئی معنی نہیں مگر جو اس کے ساتھ قائم ہو، ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے اس بات سے کہ وہ (اللہ) متکلم ہے ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد، کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اسکی ایسے صفت بنا کر ثابت کرنا جو اسکی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ قائمۃ بِلَدَائِهِ الخ باتن نے کہا ہے کہ صفات ازلی ہو کر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام، باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ۔ شارح ”ضرورۃ انه لا معنی“ سے ”الا ما يقوم به“ تک اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں نہ کہ غیر کے ساتھ۔

دلیل: علامہ سعد الدین تفتازانی نے عرف و لغت سے استدلال کیا ہے کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بالکل بدیہی بات ہے وہ اس طرح کہ عرف و لغت میں شی کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو، مثلاً سواد کپڑے کی صفت اس وقت ہوگی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو، لہذا علم، حیات، سمع، بصر، قدرت وغیرہ صفات اس وقت کہلائیں گی کہ جب وہ ذات باری تعالیٰ ہی کے ساتھ قائم ہوں۔

”لا کما یزعم المعتزلۃ“ سے شارح پر ایک اعتراض کیا گیا ہے:

اعتراض: حاصل یہ ہے کہ آپ نے ما قبل میں یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں (علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے) مگر یہاں ”لا کما یزعم المعتزلۃ الخ“ سے اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات باری تعالیٰ علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور صفات کو غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔ اس سے تو آپ کی دو ذول باتوں میں تعارض ہو گیا۔

شارح ”لکن مرادھم الخ“ سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: لکن مرادھم الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد اصل صفات باری کا انکار کرنا ہے، اور ان کا مذہب وہی ہے جو ما قبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ باقی ان کا ذات باری تعالیٰ کو متکلم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ قائم ہے، اس

سے ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کو موجود مانتے ہیں کہ اللہ متکلم ہیں کہ وہ کلام کو اپنے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا علی میں موجود کرنے والے ہیں۔ اب اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق جس شی پر ہو تو اس کا ماخذ اشتقاق اسی شی یعنی اسم موصوف کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجود کیساتھ، جیسا کہ اسود کا اطلاق اسی کپڑے پر ہوگا کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی سواد قائم ہے اور سواد بھی اپنے موصوف یعنی کپڑے کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ اس کے موجود یعنی صباغ (رنگ ریز) کے ساتھ قائم ہوگا جو اس کپڑے میں رنگ موجود کرنے والا ہے۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بَأَنَّهُ فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِبُطَالِ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهُا مُوجُودَاتٌ قَدِيمَةٌ مُعَايَرَةٌ لِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزَمُ قَدَمُ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعَلُّدُ الْقُنْمَاءِ بَلْ تَعَلُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ عَلَى مَا وَقَعَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَفَكِّمِينَ وَالتَّصْرِيحُ بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَهْلِ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَّرَتْ النَّصَارَى بِإِلْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقُنْمَاءِ لِمَا بَلَّ الْقَلْبَانِيَّةُ أَوْ أَكْثَرُ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ، يَعْنِي أَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قَدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكْثُرُ الْقُنْمَاءُ۔

ترجمہ: جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لیے کہ وہ (صفات) موجودات قدیمہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے متغایر ہیں پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدما بھی بلکہ تعدد وجہا لہذا (لازم آئیگا) اس طریقہ پر کہ جس کی طرف حقدین کی کلام میں اشارہ اور متاخرین کی کلام میں تفریق واقع ہے، یعنی کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کو کافر قرار دیا گیا ہے، قدما و علاشا ثابت کرنے کی وجہ سے پس کیا حال ہوگا آٹھ یا اس سے زیادہ (صفات) ثابت کرنے والوں کا۔ مآتن نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ کے ساتھ یعنی وہ صفات نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا غیر ہیں پس غیر کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا اور نہ ہی قدما کا کفر لازم آئیگا۔

قولہ لما تمسکت المعتزلة الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ ہوں تو وہ یقیناً غیر اللہ ہوں گی، اور وہ قدیم ہوں گی، اس لیے کہ حادث ہونے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں اور صفات چونکہ بقول اشاعرہ کے سات اور ماترید یہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں تو اس صورت میں تعدد قدما لازم آئیگا۔ نیز حقدین نے اپنی کلام میں اشارہ اور متاخرین نے اپنی کلام میں تفریق کی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں تو اس صورت

میں تعدد وجہ لذات اللہ لازم آئیگا اور یہ توحید کے منافی ہے، لہذا صفات، باری تعالیٰ کا عین ہیں غیر نہیں۔

نیز نصاریٰ تین قدماء کے قائل ہونے سے کافر قرار دیے گئے تو آٹھ اور سات صفات کے قائلین کے کفر کا کیا ٹھکانہ ہوگا، اس کا جواب ماتن کی عبارت ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ سے دیا گیا ہے، کہ صفات نہ اللہ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں، غیر کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو اور یہاں صفات کا ذات باری سے انفکاک ممکن ہی نہیں لہذا صفات کا غیر اللہ ہونا لازم نہ آیا اور تعدد قدماء محال نہیں بلکہ تعدد قدماء متغایرہ محال ہے اور وہ یہاں لازم نہیں آ رہا کیونکہ تغایر کا معنی ہے ایک کا دوسرے سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو۔ نیز تعدد اور تکثر، اشیاء متعددہ اور تکثرہ کے درمیان تغایر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہونے پر موقوف ہے اور صفات باری تعالیٰ کا آپس میں اسی طرح ایک دوسرے کا غیر باہم معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ہو سکے۔ لہذا تعدد تکثر بھی متحقق نہ ہوگا۔

اور نصاریٰ اس لیے کافر قرار دیے گئے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں بخلاف اشاعرہ اور ماتریدہ کے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل نہیں جو کہ محال ہے۔

وَالنَّصَارَى وَإِنْ لَمْ يُبْصِرْ حُورًا بِالْقُدَمَاءِ الْمُتَغَايِرَةِ لَكِنْ لَزِمَهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا الْإِقْلَامَ الْفَلَاخَةَ هِيَ الْوُجُودُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيَوَةُ وَسَمَوْهَا الْأَبَ وَالْأَبْنُ وَرُوحُ الْقُدْسِ وَزَعَمُوا أَنَّ الْقُدُمَ الْعِلْمِ قَدْ انْتَقَلَ إِلَى بَكْنٍ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوا الْإِنْفِكَالَ وَالْإِنْفِكَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٌ مُتَغَايِرَةً۔

ترجمہ: اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی لیکن لازم آتی ہے ان کو یہ بات، اس لیے کہ انھوں نے اقنوم ثلاثہ کو ثابت کیا ہے وہ وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب اور ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اقنوم علم، عیسیٰ کے بدن کی طرف منتقل ہوا ہے پس انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے پس وہ (اقنوم ثلاثہ) ذوات متغایرہ ہیں۔

قولہ والنصارى وان لم يصر حورا الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدّم کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ نصاریٰ نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی تو پھر کافر کیوں قرار دیے گئے؟

جواب: اگرچہ انھوں نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی لیکن انکے اقوال اور اشارات سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ وہ تین قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں، وہ قدماء یہ ہیں، (۱) وجود (۲) علم (۳) حیات، اول سے مراد اب، ثانی سے مراد ابن اور ثالث سے مراد روح القدس ہے، یعنی اللہ، عیسیٰ بن مریم اور جبریل امین مراد ہیں، نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ سے عیسیٰ بن مریم کی طرف منتقل ہوا، یہی تو انفکاک اور انتقال غیریت ہے، لہذا معلوم ہوا کہ نصاریٰ اقاہیم ثلاثہ ذوات متغایرہ کے قائل ہوئے کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے نہ کہ صفات کا۔

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ تَوْلَفَهُ التَّعْلِيدُ وَالتَّكْثِيرُ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنَى جَوَازِ الْإِنْفِكَاحِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَرَاتِبَ الْأَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْأَتْنِينَ وَالْثَلَاثِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مُتَعَدَّةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ أَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ۔

ترجمہ: کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کر دے تعدد و تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر، جواز انفکاح کے معنی کے ساتھ بجز اس بات کے قطعی ہونے کے کہ مراتب اعداد یعنی ایک، دو، تین اس کے علاوہ تک متعدد متکثر ہیں باوجود اس کے کہ بعض بعض کا جزء ہیں اور جزو کل کے مغایر نہیں ہوتا۔

قولہ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ التَّعْلِيدُ یہاں سے شارح مانتے ہیں جو معتزلہ کی دلیل پر اپنے قول ”ہی لا ہو ولا غیرہ“ سے دیا تھا، مانتے ہیں کہ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مانتے نے صفات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کرنے کے لیے تغایر کو ضروری قرار دیا ہے تو شارح نے اس بات کا رد کیا کہ تعدد و تکثر کے ثبوت کو تغایر پر موقوف کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ اس میں تعدد و تکثر تو ہے لیکن تغایر نہیں، جیسے مراتب اعداد یعنی ایک سے لے کر مثلاً دس تک، ان میں سے ہر نیچے والا عدد اوپر والے عدد کا جزء ہے مثلاً آٹھ، نو کا جزء ہے اور نو، دس کا جزء ہے، جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی کیونکہ اگر جزء کا کل سے انفکاح ہو تو دس، دس نہیں رہے گا بلکہ آٹھ کے منفک ہونے کے بعد پیچھے دورہ جائے گا، ہر حال مراتب اعداد میں تعدد تو ہے لیکن تغایر نہیں۔

وَأَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاجٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَنِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعْلِيدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةً

ترجمہ: اور نیز اہل سنت و الجماعت کے نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کی کثرت اور تعدد میں خواہ وہ (صفات) متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں۔

قولہ وَاَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ الخ سے شارح نے مانتے پر دوسرا اعتراض کیا ہے کہ مانتے نے عدم تغایر کو عدم تعدد و تکثر کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ بات اہل سنت و الجماعت کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ صفات میں تعدد و تکثر ہے، خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اشاعرہ نے کہا کہ صفات سات ہیں، ماترید یہ نے کہا کہ صفات آٹھ ہیں اور بعض نے کہا کہ آٹھ سے زیادہ ہیں، تو تعدد پایا گیا مگر تغایر نہیں پایا گیا۔ لہذا مانتے کا دیا ہوا جواب غلط اور بے عمل ہے۔

فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْمُسْتَحِيلُ تَعْلِيدُ ذَوَاتٍ قَدِيمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ۔

ترجمہ پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعدد ذوات قدیمہ محال ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد (محال ہے)۔

قولہ فالاولیٰ ان یقال المستحيل الخ سے شارح فرما رہے ہیں کہ مانتے کے لیے بہتر یہ تھا کہ معتزلہ کی دلیل کا یہ

جواب دیتا کہ ذات قدیم کا تعدد محال ہے نہ کہ مطلق تعدد محال ہے اور ذات قدیم کا تعدد یہاں لازم نہیں آ رہا۔

وَأَنَّ لَا يُجْتَرَأُ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةِ الوجودِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عِنْتُهَا وَلَا غَيْرُهَا اَحْيَى ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ وَ يَكُونُ هَذَا مُرَادًا مِّنْ قَالِ وَاجِبُ الوجودِ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ يَعْنِي أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الواجبِ اللَّهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ۔

ترجمہ: اور صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ وہ (صفات) واجب (ثابت) ہیں اپنے غیر کے لیے نہیں۔ بلکہ اس ذات کے لیے کہ جو نہ ان کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے۔ میں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات مراد دیتا ہوں اور یہی مراد ہے اس شخص کی کہ جس نے کہا کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں یعنی وہ (صفات) ثابت ہیں، واجب تعالیٰ و تقدس کی ذات کے لیے۔

قولہ وَاِنْ لَا يَجْتَرَأُ عَلَى الْقَوْلِ الْخ معترض نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفات کو واجب لذاتہ کہا ہے کیونکہ تم واجب اور قدیم کے درمیان تراوف کے قائل ہو تو اس صورت میں تعدد وجہاً لذاتہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، اس مذکورہ عبارت میں شارح اشاعرہ کو تنبیہ کر رہے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ صفات باری، واجب بمعنی ثابت تو ہیں، مگر واجب لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغير ہیں۔ یعنی بذات خود صفات باری تعالیٰ ممکن ہیں مگر ان کا ثبوت ذات باری تعالیٰ کے لئے ضروری اور واجب ہے، تو ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب تحقق ہے مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کے لئے ہے یعنی اس ذات (باری تعالیٰ) کے لیے صفات واجب یعنی ثابت اور ضروری ہیں جو نہ اس (ذات باری تعالیٰ) کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں اور حمید الدین الطریقی کلام میں جو یہ موجود ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں، اس میں بھی یہی تاویل کر لینی چاہیے کہ صفات واجب بمعنی ثابت تو ہیں مگر لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغير ہیں۔

وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ مُمَكِّنَةٌ وَلَا اِسْتِحَالَةٌ فِي قَدَمِ الْمُتَمَكِّنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرُ مُنْفَعِلٍ عَنْهُ، فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيمٍ اِلٰهًا حَتَّى يَكُونُ مِنَ الوجودِ الْقَدَمَاءُ وَوجودُ الْاِلٰهَةِ لَكِنْ يَتَّبِعُ اَنَّ يُقَالُ اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِيمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِهِ وَلَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقَدَمَاءِ لِأَنَّهُ يَلْتَمَسُ الْوَحْدُ إِلَى اَنَّ كُلًّا مِنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْاَلُوْهِيَّةِ۔

ترجمہ: بہر حال وہ صفات بذات خود ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ ممکن، قدیم واجب ذات کے ساتھ قائم ہو اس سے جدا نہ ہو سکے پس ہر قدیم الہ نہیں ہے یہاں تک کہ (متعدد) قدماء کے وجود سے (متعدد) وجود الہ لازم آئے لیکن مناسب ہے کہ یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے (اور) اپنی صفات کے ساتھ

موصوف ہے اور (صفات پر) قدامت کا قول نہ بولا جائے تاکہ وہ ہم اس بات کی طرف نہ چلا جائے کہ ان (صفات) میں سے ہر ایک (صفت) بذاتہ قائم ہے، صفت الوہیت کے ساتھ متصف بھی ہے۔

قوله واما فی نفسہا الخ شارحؒ نے کہا ہے کہ صفات باری نفس الامر میں ممکن ہیں، کسی نے اعتراض کیا کہ قاعدہ ہے کہ ”کل ممکن حادث“ تو اس صورت میں صفات کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

”ولا استحالة فی قدم الممكن الخ“ سے شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ ممکن جب ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو، اس سے جدا نہ ہو تو وہ ممکن قدیم ہوتا ہے، صفات باری بھی جو کہ بذاتہ ممکن ہیں جب ذات قدیم واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ قائم ہوئیں اور یہ قیام بھی ایسے طریقہ پر ہوا ہے کہ اس سے جدا نہیں ہو سکتیں تو صفات کو قدیم کہا جائے گا اور جو قاعدہ ہے کہ ”کل ممکن حادث“ کہ ہر ممکن حادث ہے یہ اس وقت ہوگا جب وہ ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اس سے علیحدہ ہو یہ قاعدہ اس کے منافی نہیں ہے کہ جب ممکن کسی قدیم ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو تو وہ ممکن بھی قدیم ہوتا ہے۔

”فلیس کل قدیم الہا الخ“ سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ لازم آئیگا کہ صفات قدیم ہیں تو ہر صفت الہ و معبود ہے تو تعدد قدم کی وجہ سے تعدد الہ و معبود ہونا لازم آئیگا، لہذا وہ قدیم الہ و معبود ہوگا کہ جس کا قدیم ذاتی ہو، غیر کے سبب سے اس میں قدم نہ آئی ہو جیسا کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو کہ قدیم ہے اور معبود ہے کیونکہ اس کا قدیم ذاتی ہے غیر کے سبب سے نہیں بخلاف صفات باری تعالیٰ کے، ان میں قدم ذات باری (غیر) کی وجہ سے آئی ہے۔

”لکن ینبغی ان یقال الخ“ سے شارحؒ یہ رائے دے رہے ہیں کہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں، یوں نہیں کہنا چاہیے کہ انکی صفات قدیم ہیں تاکہ عوام الناس کو وہم نہ ہو (جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں) کہ ہر صفت، صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہ ہے۔

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتْ الْمُعْزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَامِيَّةِ إِلَى نَفْيِ قِلْعِهَا وَالشَّاعِرَةُ إِلَى نَفْيِ غَيْرِ بَيْنِهَا وَعَيْنِهَا

ترجمہ: اور اس مقام کے مشکل ہو جانے کے سبب معزولہ اور فلاسفہ صفات باری کی نفی کی طرف اور فرقہ کرامیہ ان (صفات) کے قدیم کی نفی کی طرف اور شاعرہ ان (صفات) کی عینیت وغیرہ کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

قوله و لصعوبة هذا المقام الخ یہاں سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ صفات باری کا مسئلہ انتہائی دشوار ہے، آیا صفات، زائد علی الذات ہیں یا عین ہیں، اگر زائد علی الذات ہیں تو واجب ہیں یا ممکن ہیں۔

اس دشواری کی وجہ سے معزولہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا ہے، دلیل یہ دی ہے کہ اگر صفات کو ثابت مانیں تو دو

حال سے خالی نہیں، یا حادث ہوں گی یا قدیم، حادث ماننے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کمال ہے اور قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدام لازم آئے گا جو جو حید کے منافی ہے، لہذا صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے۔

فرقہ کراہیہ نے کہا کہ صفات کو اگر قدیم مانیں تو تعدد قدام لازم آئے گا جو جو حید کے منافی ہے، لہذا صفات کو کما جات مانتے ہوئے حادث مانا، اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے۔

اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ انہوں نے صفات کو قدیم مانا، جب ان پر تعدد قدام اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کا اعتراض وارد ہوا تو انہوں نے کہا کہ صفات، نہ ذات باری کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ هَذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِیْضِیْنِ وَفِي الْحَقِیْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الشَّيْءِ إِنْ لَمْ یَكُنْ هُوَ الْمَفْهُومَ مِنَ الْآخَرِ فَهُوَ غَیْرُهُ، وَإِلَّا فَعِیْنُهُ، وَلَا یُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ظاہر میں یہ ارتقاغ نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے اس لیے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں (عین، غیر) کے درمیان واسطہ متصور نہیں ہو سکتا،

قوله فان قيل هذا في الظاهر الخ یہاں سے اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جنہوں نے ماتن کے اس قول ”ہی لا ہو ولا غیرہ“ کی ترجمانی کی ہے کہ صفات باری، ذات باری کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

اعتراض: ماتن کا یہ کہنا کہ صفات باری، ذات باری کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، اس میں تناقض ہے، ظاہر ارتقاغ نقیضین ہے (نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے) اور حقیقت اجتماع نقیضین ہے۔ وہ اس طرح کہ جب کہا کہ صفات باری، ذات باری کا عین نہیں تو غیریت ثابت ہوگئی، جب کہا کہ غیر نہیں تو عینیت ثابت ہوگئی، یہی اجتماع نقیضین ہے۔

عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہو، بلکہ مغایر ہو، تو عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اگر ایک نہیں تو دوسرا ضرور ہوگا۔

قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمُجُودِيْنَ بِحَيْثُ يَقْلَرُ وَ يُتَصَوَّرُ وَجُودُ أَحَدِهِمَا مَعَ عِلْمِ الْآخَرِ أَيْ يُمْكِنُ الْإِتِّمَاقُ بَيْنَهُمَا وَ الْمُعَيَّنَةُ بِالِتَّحَادِ الْمَفْهُومِ بِلَا تَفَاوُتٍ أَصْلًا فَلَا يَكُونَانِ نَقِیْضِيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بَأَنَّ يَكُونُ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ مَفْهُومُهُ، مَفْهُومُ الْآخَرِ وَلَا يُوْجَدُ بِلَوْيْهِ كَالْخُرْءِ مَعَ الْكُلِّ وَ الصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَ بَعْضُ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَإِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى وَ صِفَاتِهِ اَزْكِيَّةٌ وَ الْعِلْمُ عَلَى اَلْاَزْكِيَّةِ مَحَالٌ وَ الْوَاحِدُ مِنَ الْعَشْرِ يَسْتَحِيلُ بِقَاوُهُ، بِلَوْيْهَا وَ بِقَاوُهَا بِلَوْيْهِ اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعِنْتُهَا عِلْمُهُ، وَ وَجُودُهَا وَجُودُهُ، بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحَدَّثَةِ فَإِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِلَوْيْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُونُ

غَيْرِ الذَّاتِ كَذَا ذَكَرَهُ الْمُشَافِهُ

ترجمہ: ہم نے کہا کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ مقدر و متصور ہو سکے یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت (کی تفسیر اشاعرہ نے) بغیر کسی فرق کے مفہوم کے اتحاد کے ساتھ کی ہے پس دونوں (صفات باری، ذات باری تعالیٰ) تقصین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک شئی اس حیثیت سے ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو اور اسکے بغیر نہ پائی جائے، جیسا کہ جزء کل کے ساتھ، صفت، ذات کے ساتھ اور بعض صفات، بعض کے ساتھ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور انکی صفات ازلی ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے اور واحد من العشرہ کہ اس کا بقاء اس (عشرہ) کے بغیر محال ہے اور اس عشرہ کا بقاء واحد کے بغیر (محال ہے) اس لیے کہ وہ واحد یعنی ایک اس عشرہ سے ہے، اس عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور اس عشرہ کا وجود اس واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے، اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے۔ پس وہ صفات محدثہ، ذات کا غیر ہوں گی، اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

قولہ قلنا قد فسر والعبیۃ الخ یہاں سے ما قبل والے اعتراض کے جواب کو شارح ذکر رہے ہیں، جواب عینیت و غیریت کی تفسیر معنی پڑتی ہے، اس لیے اشاعرہ نے عینیت و غیریت کا معنی بیان کیا ہے، عینیت یہ ہے کہ دو چیزوں کا مفہوم ایک ہو، اس میں تفاوت (فرق) بالکل نہ ہو، غیریت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے بغیر کیا جاسکے۔

جواب: یہ ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی تقاض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز کا مفہوم بغیر دوسری چیز کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہو گئی، تو یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہو، شارح نے اسکے متعلق چار مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان (۲) ذات باری، صفات باری کے درمیان (۳) بعض صفات باری کا دوسری بعض صفات کے درمیان (۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے، تو عینیت کی نفی ہو گئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، بلکہ جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا اسی طرح جزء بھی (جزء جو کل کی طرف منسوب ہے) بغیر کل کے نہیں پایا جاتا، تو غیریت کی نفی ہو گئی۔

(۲) ذات باری اور صفات باری میں عینیت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں، کیونکہ ذات باری اس واجب الوجود

کو کہتے ہیں کہ جس کا وجود ضروری اور ذاتی ہو یعنی قائم بذاتہ ہو۔ اور عدم محال ہو اور صفات، قدیم ہو کر غیر قائم بذاتہ ہیں، یعنی خود بذاتہ قائم نہیں ہو سکتے بلکہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں تو عینیت کی نفی ہو گئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت کی نفی ہو گئی، کیونکہ دونوں ازلی ہیں اور ان کا زوال محال ہے، تو مغایرت نہ پائی گئی۔

(۳) بعض صفات باری دوسری بعض صفات کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے، عینیت اس وجہ سے نہیں مثلاً علم ایک صفت ہے اور قدرت دوسری صفت ہے، دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو عینیت کی نفی ہو گئی، اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ صفات باری ازلی ہیں، اور جوازی ہوتا ہے وہ معدوم نہیں ہوتا، جن پر عدم طاری نہ ہو ان کے درمیان انفکاک نہیں ہوتا، جہاں انفکاک نہ ہو وہاں مغایرت نہیں ہوتی، لہذا صفات کے درمیان غیریت نہ پائی گئی۔

(۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان عینیت اس وجہ سے نہیں کہ ”واحد من العشرہ“ اور عشرہ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ عشرہ کل ہے اور ”واحد من العشرہ“ جزء ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جبکہ جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے تو عینیت نہ ہوئی۔ اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کیونکہ عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے عشرہ نہ رہے گا اور واحد من العشرہ (وہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے) بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا تو غیریت کی نفی ہو گئی۔ لہذا عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہو گئی۔

یہ چار مثالیں ہیں جن میں نہ عینیت ہے نہ غیریت ہے لہذا ثابت ہوا کہ دونوں (صفات باری، ذات باری) میں تاقض نہیں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، ماقبلاً اور اشاعرہ کا صفات باری کے بارے میں یہ کہنا صحیح و درست ہے کہ صفات باری نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

”بخلاف الصفات المحدثة الخ“ یہاں سے شارح فرما رہے ہیں کہ ہماری صفات یعنی بندوں کی صفات میں غیریت ہے عینیت نہیں کیونکہ ہماری صفات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں، ایک دوسرے کے بغیر پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہو سکتا ہے تو انفکاک پایا گیا، جہاں انفکاک ہوتا ہے وہاں غیریت ہوتی ہے۔ نیز ہماری ذات محدث ہے اور محدث کی صفات اس کا غیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ذات کا قیام بغیر متعین صفت کے ہو سکتا ہے، جیسا کہ زید کی ذات قائم کی بجائے قاعد ہو۔ بخلاف صفات باری تعالیٰ کے وہ ذات باری کا غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذات باری تعالیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا۔

فِيهِ نَظَرٌ لِّأَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا بِهِ صَحَّةَ الْإِنْفِكَازِ مِنَ الْجَلْبِشِ انْتَقَصَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّلَاحِ وَالْعُرُضِ مَعَ الْمَحَلِّ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ وُجُودُ الْعَالَمِ مَعَ عَدَمِ الصَّلَاحِ لِامْتِحَالِهِ عَلَيْهِ وَلَا وُجُودُ الْعُرُضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِلَوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ إِتْفَاقًا وَإِنْ ائْتَفَقُوا بِجَلْبِشٍ وَاحِدٍ لَوِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَ كَذَا بَيْنَ الذَّاتِ وَ الصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُودِ الْجُزْءِ بِلَوْنِ الْكُلِّ

وَالذَّاتِ بِلُتُونِ الصَّفَةِ وَمَا ذُكِرَ مِنْ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِلُتُونِ الْعَشْرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر انہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تفسیر میں) جاہلین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہے تو (یہ تشریف) عالم کے صانع کے ساتھ اور عرض کے محل کے ساتھ ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا، صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود غیر متصور ہے، جیسا کہ سیاحی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ اتفاقاً اور اگر وہ (اشاعرہ) ایک ہی جانب سے اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آئیگی اور اسی طرح ذات (باری) اور صفات (باری) کے درمیان قطعی ہونے کی وجہ سے جزء کے وجود کے امکان کا بغیر کل کے اور ذات کا بغیر صفات کے اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے یعنی واحد کے بقاء کا محال ہونا بغیر عشرہ کے (اسکا) فساد ظاہر ہے۔

قولہ و فیہ نظر لانہم الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر جو انہوں نے غیریت کی تفسیر ذکر کی ہے اعتراض وارد کیا۔ اس کو نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ پوچھتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر امکان انفکاک سے کی ہے، آیا انفکاک جاہلین سے ہے یا جانب واحد سے ہے اگر من الجاہلین ہے تو پھر عالم اور صانع کے درمیان مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عالم کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا تو عالم کا انفکاک صانع سے نہ ہو۔ لہذا غیریت کا معنی نہ پایا گیا حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔ اور عرض و محل کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہو سکتا اگرچہ محل کا انفکاک عرض سے ہو سکتا ہے جیسا کہ سیاحی جو کہ عرض ہے اس کا وجود بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا، جبکہ مغایرت کیلئے جاہلین سے انفکاک ضروری ہے وہ نہیں پائی گئی حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو تو پھر جزء اور کل کے درمیان اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کے درمیان مغایرت ثابت ہونی چاہیے اس لیے کہ اگرچہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو کل کے بغیر پایا جاتا ہے تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا، مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات نے کہا ہے کہ جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

ایسے ہی ذات باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ کے بغیر پائی جاسکتی ہے ذات باری کا انفکاک صفات باری سے ممکن ہے اگرچہ صفات کا انفکاک ذات باری سے ممکن نہیں ہے تو جانب واحد سے انفکاک پایا گیا ہے لہذا دونوں میں مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات کہتے ہیں کہ مغایرت نہیں ہے۔

”وما ذکر من استحالة بقاء الواحد الخ“ یہاں سے شارح اشاعرہ کے اس قول کو رد کر رہے ہیں جو

اقبل میں اشاعرہ نے ذکر کیا ہے کہ جس طرح عشرہ بغیر واحد کے نہیں پایا جاتا اسی طرح ”واحد من العشرہ“ بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا، شارح نے کہا کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو ”تسعہ“ مثلاً رہ جائے گا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کا بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ امَّا كَانَ تَصَوُّرُ وَجُودِ كُلِّ مَنِهْمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَلَوْ بِالْفَرَضِ وَاِنْ كَانَ مَحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْ يَتَصَوَّرُ مَوْجُودًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْمُرَادِ ثُبُوتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَلَانَّهُ كَمَا يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْعُشْرَةِ بِثُبُوتِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعُشْرَةِ بِثُبُوتِ الْعُشْرَةِ اِنَّ لَوْ وُجِدَ لَمَّا كَانَ وَاحِدًا وَمِنْ الْعُشْرَةِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاَوْصَالِ مُعْتَبَرٌ وَاَمْتِنَاعُ الْاَنْفِكَالِكِ حَاطَرٌ۔

ترجمہ: اور (غیریت کی تفسیر میں اس طرح) نہ کہا جائے کہ مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم موجود ہونے کے اعتبار سے تصور ہو سکتا ہے۔ پھر صانع کے ثبوت کو دلائل کیساتھ طلب کیا جاتا ہے، بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، اس لیے کہ جیسا کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے ممکن ہے (اسی طرح) ”واحد من العشرہ“ کا وجود بغیر عشرہ کے بھی ممکن ہے اس لیے کہ اگر ”(واحد من العشرہ عشرہ“ کے (بغیر) پایا جائے تو وہ ”واحد من العشرہ“ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممکن ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

قولہ وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ الخ بعض لوگوں نے مشارح (اشاعرہ) کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر میں ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے معتزلہ کی طرف سے کیے گئے اعتراضات رافع ہو جائیں گے مگر شارح نے ایسی توجیہ کو رد کیا ہے وجہ تردید، شارح آگے آنے والی عبارت میں بیان کریں گے یہاں صرف توجیہ اور اعتراضات کا رافع ہونا بیان کیا ہے۔

توجیہ: غیریت سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے ایک چیز کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسری چیز کے عدم کیساتھ اگرچہ دوسری چیز کا عدم فرضی ہو، اس توجیہ کے بعد معتزلہ کے اعتراضات ختم ہو جائیں گے۔

(۱) صانع اور عالم کے درمیان مغایرت ثابت ہے وہ اس طرح کے جیسے صانع کا تصور عالم کے بغیر ممکن ہے اسی طرح عالم کا تصور بھی صانع کے بغیر ممکن ہے اگرچہ نفس الامر میں انفکاک ممکن نہیں، اس لئے کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے لیکن صانع کا نہیں ہوتا اگر صانع کا تصور عالم کے تصور کے ساتھ لازم ہوتا تو پھر صانع کے ثبوت پر دلائل پیش نہ کیے جاتے حالانکہ مستقل صانع کے ثبوت پر دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے۔ لہذا مغایرت کی تعریف صادق آگئی۔

(۲) بخلاف جزء اور کل کے، ان کے درمیان مغایرت نہیں ہے جس طرح کل بغیر جزء کے تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح جزء

بھی بغیر کل کے تصور نہیں ہو سکتا جبکہ مغایرت کیلئے ضروری ہے کہ ایک کا تصور و انفکاک دوسرے کے بغیر ہو سکے، جزء اول کل کی مثال جیسے واحد من العشرہ اور عشرہ جس طرح دس بغیر ایک کے نہیں پایا جاتا اسی طرح ایک بھی بغیر دس کے نہیں پایا جاتا اگر واحد من العشرہ بغیر عشرہ کے پایا جائے تو پھر واحد من العشرہ نہیں رہے گا بلکہ واحد من العشرہ ہوگا حالانکہ وصف اضافت معتبر ہے اور وہ واحد ہے جو عشرہ کا جزء ہے جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے ورنہ مطلق واحد کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے کیونکہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہوتا ہے۔

لَا نَقُولُ قَدْ صَرَحُوا بِعَدَمِ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكُونِهَا أَزَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهَا يُتَصَوَّرُ وَجُودُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًا ثُمَّ يُطْلَبُ اثْبَاتُ الْبَعْضِ الْآخَرِ فَعَلِمَهُ أَنَّهُمْ لَمْ يُرِيدُوا هَذَا الْمَعْنَى مَعَ أَنَّهُ لَا يُسْتَقِيمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ وَكَوْنِ الْغَيْبِ وَالْإِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَافَيْنِ كَالْأَبِ وَالْأَبْنِ وَالْأَخَوَيْنِ وَكَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِأَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اس لیے ہم کہتے ہیں کہ انہوں (اشاعرہ) نے صفات باری کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم تصور نہیں سکے ازل ہی ہونے کی وجہ سے قطعی ہونے کے باوجود، بایں طور کہ بعض (صفات) کا وجود تصور ہو سکتا ہے جیسا کہ علم ہے مثلاً پھر دوسری بعض (صفت) کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے، یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجود اسکے یہ (تفسیر) عرض میں گل کے ساتھ درست نہیں رہتی، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر متضادین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی اور جیسے علت و معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان (عدم مغایرت لازم آئیگی) اس لیے کہ غیریت اسماء اضافی میں سے ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قوله لَا نَقُولُ قَدْ صَرَحُوا الْخ شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ غلط ہے، اگر درست مان لی جائے تو پھر دو درخیاں لازم آئیگی۔

پہلی خرابی: اشاعرہ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت نہیں ہے کیونکہ سب ازلی ہیں، جواز لی ہوں تو ان میں انفکاک محال ہے۔ اب اگر غیریت کی تفسیر کو درست مان لیا جائے تو مغایرت لازم آئیگی، مثلاً علم ایک صفت ہے اور کلام دوسری صفت ہے، نفس الامر میں ان کے درمیان انفکاک نہیں ہے لیکن علم کا تصور بغیر کلام کے ہو سکتا ہے، آپ نے غیریت کی یہی تفسیر کی ہے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر پایا جائے، یہاں بھی علم کا تصور کیا جاتا ہے، پھر دوسری صفت کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے، اسی طرح دوسری صفات بھی، تو آپ حضرات کی توجیہ اس بات کا

تقاضا کرتی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت مانی جائے، حالانکہ مشائخ نے عدم مغایرت کی تصریح فرمائی ہے۔

دوسری خرابی: یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا تصور محل کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت ثابت نہ ہوئی مگر بالاتفاق دونوں کو مغایر کہا گیا ہے۔

”و لو اعتبر وصف الاضافة الخ“ شارح فرما رہے ہیں کہ اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہر دو متضالین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی، حالانکہ بالاتفاق ان میں مغایرت ہے، عدم مغایرت اس وجہ سے لازم آئیگی کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے اب اور ابن، ان کے درمیان علاقہ تضایف کا ہے، تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے، ان دونوں کو متضالین کہتے ہیں، اب باپ کا تصور بیٹے پر موقوف ہے، اسی طرح بیٹے کا تصور باپ پر موقوف ہے، ایک بھائی کا تصور دوسرے بھائی پر موقوف ہے، اسی طرح علت کا تصور معلول پر موقوف ہے اور معلول کا تصور علت پر موقوف ہے۔

یہ سب مثالیں تضایف کی ہیں بلکہ غیرین بھی متضالین میں سے ہیں، اگر وصف اضافت معتبر ہو تو پھر غیرین کے درمیان بھی مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا، کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے، دوسرے کے مقابلے میں تو ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مذکورہ توجیہ مرادی جائے تو صفات باری میں مغایرت ثابت ہوگی اور یہ باطل ہے، اور عرض و محل میں عدم مغایرت لازم آئیگی، یہ بھی باطل ہے، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضالین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ بھی باطل ہے۔

لَئِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُمْ أَنَّهَا لَا هُوَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ وَلَا غَيْرُهُ بِحَسَبِ الوجودِ كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُحْمُولَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَوْضُوعَاتِهَا فَإِنَّهُ يَشْتَرِطُ الْإِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الوجودِ لِيَصِحَّ الْحُمْلُ وَالنَّعْيُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ لِيُقَيَّدَ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ حَجَرٌ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ فَإِنَّهُ لَا يُقَيَّدُ قُلْنَا لِأَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ لَا فِي مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ أَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ وَلَا فِي الْأَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمُحْمُولَةِ كَالْوَحْدِ مِنَ الْعَشْرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے یہ بات کہ ان (مشائخ) کی مراد یہ ہے کہ وہ (صفات باری) ذات باری کا عین نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ (ذات باری) کا غیر ہے وجود کے اعتبار سے، جبکہ یہ تمام محمولات کا حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لیے کہ ان دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط

ہے تاکہ محل صحیح ہو اور تغایر (شرط) ہے مفہوم کے اعتبار سے تاکہ (محل) مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول ”الا انسان کاتب“ میں ہے بخلاف ہمارے قول ”الا انسان حجرو“ کے اس لئے کہ یہ (محل) صحیح نہیں ہے اور (بخلاف) ہمارے قول ”الا انسان انسان“ اس لئے کہ یہ مفید نہیں۔

تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ (تاویل) عالم اور قادر کی مثل میں ہو سکتی ہے ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ علم اور قدرت کی مثل میں باوجود اسکے کہ کلام اسی (علم و قدرت وغیرہ) میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں (یہ تاویل محل کتب ہے) جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

قولہ فان قيل لم لا يجوز الخ، صاحب موافق نے اشاعرہ کے قول ”لا هو ولا غیرہ“ کی ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے ارتفاع یقینین اور اجتماع یقینین کے لزوم کا اعتراض لازم نہیں آتا۔

توجیہ: صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کیلئے موضوع بنتی ہے، موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے یعنی خارج میں دونوں کے مصداق کا ایک ہونا ضروری ہے تاکہ محل درست ہو اور مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان مغایرت ضروری ہے تاکہ محل مفید ہو۔

مثال مطابقی: جیسے ”الا انسان کاتب“ خارج میں انسان اور کاتب کا مصداق ایک ہی ہے اور وہ حیوان ناطق ہے اور مفہوم کے اعتبار سے مغایرت بھی ہے کہ انسان کا مفہوم الگ ہے اور کاتب کا مفہوم الگ ہے تو اس مثال میں کاتب کا محل انسان پر درست بھی ہے اور مفید بھی ہے لہذا ”الا انسان کاتب“ کہنا درست ہوگا۔

مثال احترازی نمبر (۱۱): وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان اتحاد نہ ہو جیسے ”الا انسان حجرو“ حجر کا محل انسان پر درست نہیں کیونکہ بحسب الوجود دونوں (انسان و حجر) کا مصداق ایک نہیں ہے۔

مثال احترازی نمبر (۱۲): وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کا مصداق اگرچہ ایک ہو مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے مغایرت نہ ہو جیسے ”الا انسان انسان“ مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہیں بلکہ اتحاد ہے، لہذا یہ محل مفید نہیں۔ چنانچہ ”الا انسان انسان“ کہنا درست نہیں۔

صاحب موافق کہتے ہیں کہ صفات باری ذات باری پر محمول ہوتی ہیں محمول چونکہ اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو اشاعرہ کی مراد ”لا هو ولا غیرہ“ سے اس طرح کیوں نہیں ہو سکتی کہ صفات باری مفہوم کے اعتبار سے ذات باری کا عین نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے صفات باری ذات باری کا غیر نہیں بلکہ عین ہیں، تو اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع یقینین لازم آتا ہے اور نہ ہی اجتماع یقینین لازم آتا ہے۔

”قلنا هذا انما يصح“ سے ”ان الکلام فيه“ تک شارح فرما رہے ہیں کہ مذکورہ توجیہ اسماء صفات میں تو درست بنتی ہے نہ کہ صفات میں جبکہ اشاعرہ کا قول ”لا هو ولا غیرہ“ صفات کے بارے میں ہے نہ اسماء صفات کے بارے میں۔

اسائے صفات مثلاً یہ ہیں عالم، قادر، سمیع، بصیر وغیرہ چنانچہ اللہ عالم، اللہ قادر، اللہ سمیع، اللہ بصیر، کہنا صحیح ہے کیونکہ اللہ (موضوع) پر اسمائے صفات (محمول) کا حمل کرنا درست ہے اور صفات کا حمل کرنا درست نہیں۔ اور صفات یہ ہیں مثلاً علم، قدرت، سمیع، اللہ علم، اللہ قدرت، اللہ سمیع، اللہ بصیر کہنا درست نہیں ہے اور گفتگو ”لا هو ولا غیرہ“ میں صفات یعنی علم، قدرت، سمیع، بصیر وغیرہ کے بارے میں ہو رہی ہے نہ کہ اسمائے صفات یعنی عالم، قادر وغیرہ کے بارے میں ہو رہی ہے۔

”ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة الخ“ شارح فرماتے ہیں کہ اجزائے غیر محمولہ میں بھی یہ توجیہ صادق نہیں آتی جیسے ”واحد من العشرة“ اپنے عشرہ پر محمول نہیں ہوتا اسی طرح ”ید زید“ اپنے کل زید پر محمول نہیں ہوتا، یعنی اس طرح نہیں کہا جاسکتا ”واحد من العشرة عشرة“ کہ واحد من العشرة، عشرہ ہے، لہذا واحد من العشرة کا حمل عشرہ پر درست نہیں اسی طرح یَدُ زَيْدٍ زَيْدٌ کہ زید کا ہاتھ زید ہے کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ید زید کا حمل زید پر کرنا صحیح نہیں تو لہذا ”واحد من العشرة“ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اسکے کل زید کے درمیان نہ عنینیت ہے اور نہ غیریت ہے مگر ان دونوں پر ”لا هو بحسب المفهوم“ اور ”ولا غیرہ بحسب الوجود“ صادق نہیں ہے۔

وَذِكْرٌ فِي التَّبْصِيرِ أَنَّ كَوْنَ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِهٖ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ غَيْرُهُ، مِمَّا لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ سِوَى جَعْفَرِ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْ خَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعَدَّ ذَلِكَ مِنْ جِهَاتٍ لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَكُونَ إِسْمًا لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ مُتَنَاوِلًا لِكُلِّ فَرْدٍ مَعَ أَغْيَارِهِ فَلَوْ كَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَا لَصَارَ غَيْرَ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ مِنَ الْعَشْرِهٖ وَأَنْ تَكُونَ الْعَشْرِهٖ بِلَوْنِهِ وَكَذَا لَوْ كَانَ يَدُ زَيْدٍ غَيْرُهُ، لَكَانَ الْيَدُ غَيْرَ نَفْسِهَا هَذَا كَلَامُهُ، وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ۔

ترجمہ: اور تبصرہ (کتاب) میں ذکر کیا گیا ہے کہ ”واحد من العشرة“ اور ”ید زید“ کا اس کا غیر ہونا باتوں میں سے ہے کہ جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے۔ اور اس مسئلہ میں تمام معتزلہ نے (اسکی) مخالفت کی ہے اور اسکا وہی جہالات میں سے شمار کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ عشرہ ان تمام افراد کا نام ہے جو ہر فرد کو اسکے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد (ایک) اس (عشرہ) کا غیر ہو تو وہ (واحد) اپنی ذات کا غیر ہوگا اس لیے کہ وہ واحد (ایک) عشرہ سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے ہو اور اسی طرح اگر ید زید (زید کا ہاتھ)

زید کا غیر ہو تو یہ (ہاتھ) اپنی ذات کا غیر ہوگا۔ یہ اس (صاحبِ تبرہ) کی کام ہے اور اس میں جو بات پوشیدہ ہے وہ مخفی نہیں۔

قولہ و ذکر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة الخ۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ غیر، اس کے باوجود صاحبِ مواقف کی توجیہ ”لا هو بحسب المفهوم و لا غیرہ بحسب الوجود“ صادق نہیں آ رہی اب شارح یہاں سے اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر صاحبِ تبرہ کے قول سے حجت پیش کر رہے ہیں اور آخر میں صاحبِ تبرہ کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔ صاحبِ تبرہ نے اپنی کتابِ تبرہ میں یہ بات ذکر کی ہے کہ ”واحد من العشرة“ کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح یزید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا مشکلیں میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کا قائل ہوا ہے جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اسکی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو جہالت پر مبنی قرار دیا ہے اس لیے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے اب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ، واحد (اکائی) کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واحد واحد کا غیر ہے۔ نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کی رو سے کہ شئی اپنے مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے، اسی طرح یزید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ یزید غیر یزید ہے اور یہ مغایرة الشئی لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں ”لا هو و لا غیرہ“ صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی ”لا هو و لا غیرہ“ ہیں۔

مگر ”ولا یخفی مخالفہ“ کی عبارت میں شارح نے صاحبِ تبرہ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر تکبیر فرمائی ہے وہ اس طرح کہ اگر ”واحد من العشرة“ کو عشرہ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر جزاء کے مغایر ہوگی۔ مثلاً برائی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت برائی کے ہر جزاء کا مغایر ہے۔ نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

وہی ائی صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفتہ ازلۃ تنكشف المعلومات عند تعلّقها بہا و القدرۃ وہی صفتہ ازلۃ تؤیّد فی المقلوبات عند تعلّقها بہا و الحیوۃ وہی صفتہ ازلۃ توجب صحۃ العلم و القوة وہی بمعنی القدرۃ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اسکی صفاتِ ازلیہ ”علم“ ہے اور (علم) وہ صفتِ ازلۃ کہ معلوماتِ منکشف (واضح) ہو جاتیں ہیں اس

صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت۔ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدرات میں موثر ہوتی ہے اس صفت کے مقدرات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور حیا ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کی صحت کو واجب کرتی ہے۔ اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

قوله وہی ای صفاته الازلیة الخ اب تک تو اس کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں، اب رہی یہ بات کہ وہ کون سی اور کتنی ہیں اس کا ذکر ماتن یہاں سے فرما رہے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک سات صفات ہیں اور ماتریدہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں۔ ماتن چونکہ ماتریدہ میں سے ہیں اس لیے آٹھ صفات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیا (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ و مشیت (۷) تکوین (۸) کلام۔
اشاعرہ صفت تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں کہ قدرت کا تعلق کسی شئی کے ایجاد کے ساتھ ہی تکوین کہلاتا ہے، اس کے خلاف ماتریدہ یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصحفہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے کسی شئی کے صادر ہونے کو ممکن بنانے والی ہے اور ارادہ صفت مرتبہ ہے کہ جوشی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت موثرہ ہے کہ اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے، اب شارح ان صفات کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

علم کی تعریف: علم الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جب معلومات اس کے ساتھ متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف اور واضح ہو جائیں، معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن کے اندر معلوم بننے کی صلاحیت و استعداد ہو کہ وہ معلوم ہو سکے تاکہ یہ اشکال وارد نہ ہو کہ انکشاف تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو انکشاف کی معلومات کی طرف نسبت کرنا تحصیل حاصل ہے۔
قدرت کی تعریف: قدرت الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جو مقدرات میں موثر ہوتی ہے کہ جب مقدرات اس صفت (قدرت) کے متعلق ہوتے ہیں تو اس وقت شئی (مقدور) کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے شارح کے قول ”عند تعلقها بها“ سے یہی مراد ہے۔

حیات کی تعریف: حیات الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جس سے علم و ادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوگی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔ اور قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں ہے ماتن نے اس کا اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ قدرت اور قوت آپس میں مترادف ہیں۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمُسْمُوعَاتِ وَالْبَصَرُ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُذَرِّكُ بِهِمَا إِذَا كُنَّا تَامًا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثُّرِ حَاسٍّ وَوُضُولِ هَوَاوٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهِمَا قَدَمُ الْمُسْمُوعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قَدَمُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ

لَا تِلْكَ صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعْلُقَاتٌ بِأَلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور سمع ہے اور (سمع) وہ صفت ہے کہ جو سموعات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور بصر ایسی صفت ہے کہ جو مبصرات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ پس ان دونوں (سمع و بصر) کے ذریعے ادراک تام (اکشفاف تام) کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور (حاسہ سمع میں) ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر۔ اور (سمع و بصر) کے قدیم ہونے سے سموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

قولہ و السمع و ہی صفة الخ چوتھی اور پانچویں صفت سمع اور بصر ہے، سمع کا تعلق سموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے جب ان صفات کا اپنے اپنے متعلقات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو اس وقت متعلقات کا مکمل ادراک کر لیا جاتا ہے۔

”لا علی سبیل التخیل و التوہم“ کی تشریح سے قبل تخیل اور توہم کی تعریف ملاحظہ کریں:

تخیل کی تعریف: خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا تخیل کہلاتا ہے مثلاً کسی نے زید کو دیکھ لیا یا اس کی آواز سن لی تو اس سے ذہن میں ایک خاص شکل و صورت اور آواز کی کیفیت بیٹھ جاتی ہے پھر کبھی دوبارہ صورت نگاہوں میں یا وہ آواز کانوں میں آتی ہے تو فوری طور پر یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ اس کو کبھی دیکھا تھا یا آواز سن چکی، اسی کا نام تخیل ہے اور یہ تخیل سمع و بصر سے کم مرتبہ رکھتا ہے اس لیے کہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع اور بصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

توہم کی تعریف: محسوسات میں کچھ معانی غیر محسوسہ ہوتے ہیں ایسے معانی غیر محسوسہ کا ادراک توہم کہلاتا ہے مثلاً زید ایک محسوس شی ہے اس میں علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ کا وجود، معانی غیر محسوسہ کہلاتے ہیں ان کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے نہ کہ سمع و بصر سے۔

اب ”لا علی سبیل التخیل و التوہم“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سموعات اور مبصرات کا ادراک صفت سمع اور بصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعے ادراک نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع اور بصر کے مقابلہ میں حقیر ہے۔

”و لا علی طریق تائثر حاسہ و وصول ہواء“ یہاں سے شارح ”فلاسفہ کے ایک شبہ کو دفع کر رہے ہیں۔

شبہ: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم سموعات اور مبصرات کا بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں اور اس سماع کے لیے ضروری ہے کہ آواز پہلے ہوا میں تکلیف ہو پھر اس کی رسائی ہمارے کانوں تک ہو، یہی بات سموعات باری تعالیٰ میں بھی ہوگی کہ کوئی آواز پہلے ہوا میں تکلیف ہو پھر باری تعالیٰ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ ان تمام

چیزوں سے پاک ہیں تو کیسے باری تعالیٰ کے لیے صفت سمع و بصر ثابت ہے۔

جواب: ذات باری تعالیٰ مسوعات و مبصرات کا ادراک تو کرتے ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہے کہ سمع و بصر کے تاثر یعنی حواس کی ضرورت پیش آئے بلکہ وہ اس کے بغیر ادراک کر لیتے ہیں، حواس کی ضرورت حیوانات میں پیش آتی ہے اور واجب الوجود باری تعالیٰ کو مخلوقات پر قیاس کرنا حماقت پر مبنی ہے اور یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

”و لا يلزم من قدمهما الخ“ یہ فلاسفہ کی طرف سے دوسرے شبہ کا جواب ہے۔

شبہ: آپ نے کہا ہے کہ صفت سمع اور بصر ازیلی ہیں ان کا تعلق مسوعات اور مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے مسوعات و مبصرات چونکہ حادث ہیں جب ان کا تعلق صفات (سمع و بصر قدیم) ازلیہ سے ہوگا تو مسوعات و مبصرات کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ قدیم کا متعلق بھی قدیم ہوتا ہے حالانکہ مسوعات وغیرہ کا قدیم ہونا خلاف مفروض ہے۔

جواب: جس طرح صفت علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح صفت سمع و بصر کے ازلی اور قدیم ہونے سے مسوعات اور مبصرات (متعلقات) کا بھی قدیم ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ صفات (سمع، بصر، علم، قدرت وغیرہ) ازلی ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔ نیز وجود صفت کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو، مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے حالانکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ صفات باری ازل سے ہیں لیکن ازل میں ان کا تعلق کسی چیز سے نہیں تھا کہ جس کی وجہ سے ان کے متعلقات کا قدیم و ازلی ہونا لازم آئے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمُقْتَدِرِينَ فِي أَحَدِ الْأَوَاقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَائِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَ كَوْنِ تَعْلُقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ۔

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور یہ دونوں عبارت (مراد) ہیں زندہ میں ایسی صفت سے کہ جو مقدرین میں سے ایک کی تخصیص کو واجب (ثابت) کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے ایک وقت میں باوجود کل کی طرف قدرت کی نسبت کے برابر ہونے کے۔ اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

قولہ: و الارادة والمشيئة وهى عبارتان الخ مائن یہاں سے چھٹی صفت بیان کر رہے ہیں کہ وہ ارادہ اور مشیت ہے یہ دونوں لفظ مترادف لفظ ہیں، بعض متکلمین نے کہا ہے کہ ارادہ عین قدرت ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ارادہ عین علم ہے، شارح نے ”وہی عبارتان الخ“ سے ارادہ و مشیت کی ایسی تعریف ذکر کی ہے کہ جس سے ارادہ و مشیت کا علم و قدرت کے بغیر مستقل صفت ہونا ظاہر ہو جاتا ہے مگر مذکورہ عبارت کی تشریح سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے:

المقدمة الاولى: قدرت ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں بعنوان دیگر قدرت کا تعلق

ضدین (فصل و ترک) کے ساتھ برابر ہے۔

المقدمة الثانية: علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی علم کا تعلق شی کے ساتھ اس شی کے ایجاد (پیدا ہونے) کے بعد ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علم کا تعلق وقوع کے بعد ہوتا ہے اور وقوع کے تابع ہوتا ہے۔

المقدمة الثالثة: احد المقدورین کا وقوع اپنے مرنج و تقصص کے تابع ہوتا ہے۔

اب تین مقدموں کے بعد ارادہ کی تعریف مثالی انداز میں سمجھیں کہ جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ارادہ، قدرت اور علم کے مغایر ہے، عین نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ چاہے تو زید کو پیدا دے اور چاہے تو بٹانہ دے اور اس پر بھی وہ قادر ہے کہ زید کو بیٹے دینے کی صورت میں کہ دن کو دے یا رات کو دے، اب زید کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور رات کو پیدا ہوا، یہاں اب سوال یہ ہوتا ہے کہ کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی اور کس چیز نے رات کے وقت دینے کو دن کے وقت نہ دینے پر ترجیح دی تو اب دونوں سوالوں کا جواب یہی ہوگا کہ ارادہ الہی ایسا ہی تھا کہ اس نے دینے کو نہ دینے پر اور رات کو دن پر ترجیح دی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ احد المقدورین کے وجود کو ترجیح دینے کا نام ہے یعنی ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے تو یقیناً ارادہ، قدرت کے مغایر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین (فصل و ترک) کے ساتھ برابر ہے وہ دونوں (فصل و ترک) میں سے کسی کے وقوع کے لیے مرنج نہیں ہے۔

ایسے ہی ارادہ، علم کا عین نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے، اگر عین ہو تو پھر علم، احد المقدورین کے وقوع کا مرنج ہوگا جیسا کہ ارادہ تھا، اس صورت میں مقدمہ ثالث کی رو سے وقوع، علم کے تابع ہوگا اور در لازم آئے گا کیونکہ دوسرے مقدمہ کی رو سے علم، وقوع کے تابع تھا، اب وقوع کا علم کے تابع ہونا لازم آئے گا یہی دور ہے جو کہ باطل ہے، لہذا ارادہ علم کا عین نہیں بلکہ غیر ہے۔

وَلَيْسَ ذِكْرُ تَسْبِيحِهِ عَلَى الرَّسُولِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيشَةَ قَدِيمَةٌ وَالْإِرَادَةَ قَائِمَةٌ فَلَيَاذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَهُ، إِنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرَمٍ وَلَا سَاوٍ وَلَا مَغْلُوبٍ وَمَعْنَى إِرَادَتِهِ فَعَلٌ غَيْرُهُ إِنَّهُ أَمْرٌ بِهِ كَيْفٌ وَقَدْ أُمِرَ كُلُّ مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ وَمَسَائِرِ الْوَأَجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوَقَعَ

ترجمہ: اور اس (تقریر) میں جو (متن) میں ذکر کی گئی ہے ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر بھی رد ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (اپنے فعل کو انجام دینے میں) مجبور بھی نہیں اور بھولنے والے بھی نہیں اور نہ ہی مغلوب ہیں اور (اللہ تعالیٰ) کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی و مطلب یہ ہے کہ وہ (اللہ

تعالیٰ) اس فعل کا امر فرمانے والے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف کو ایمان کا اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ (اللہ تعالیٰ) چاہتا (ارادہ کرتا) تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

قوله و فيما ذكر تنبيه على الورد الخ یہ عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، وہ اس طرح کہ ماقب نے باطل میں ذکر کیا ہے ”و له صفات ازلیة قائمة بذاته“ کہ وہ صفات باری تعالیٰ ازلی (قدیم) ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں پھر اسی کے ذیل میں چھ صفات (علم، قدرت، حیوة، سبغ، بصر، ارادہ و مشیت) ذکر فرمائی ہیں ان میں ارادہ و مشیت بھی ہے کہ وہ بھی ازلی اور قدیم ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ورنہ ترادف نہیں رہے گا تو فرقہ کرامیہ پر رد ہو گیا جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے کیونکہ کہ اس کا تعلق مطلق ایجادِ شئ کے ساتھ ہوتا ہے اور ارادہ حادث ہے کیونکہ اس کا تعلق وقت معین میں ایجادِ شئ کے ساتھ ہوتا ہے جب وہ وقت معین چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ حادث ہونے کے باوجود حقیقی مغف ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے ہاں جائز ہے۔

”و علی من زعم ان معنی ارادة الله تعالى فعله الخ“ یہ عبارت بعض معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت اللہ کی طرف حقیقہً نہیں بلکہ مجازاً ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی و مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ ہی مجبور ہے اور نہ ہی مجبور لے والے ہیں اور نہ ہی کسی سے مغلوب ہونے والے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس نے بندہ کو فعل کا امر (حکم) فرمایا ہے گویا کہ معتزلہ کے ہاں ارادہ، امر کا مترادف ہے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ارادہ، امر کا مترادف کیسے ہو سکتا ہے ورنہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس کا وقوع ضروری ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر تمام واجبات کا امر (حکم) بھی فرمایا ہے۔ اگر ارادہ، امر کا مترادف ہوتا تو پھر سارے مکلفین مطیع و فرمانبردار ہوتے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ امر کے ساتھ ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

وَالْفَعْلُ وَالْتَّخْلِيقُ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَةِ اَزَلِيَّةٍ تُسَمَّى بِالتَّكْوِينِ وَتَسْبِغِي تَحْقِيقُهُ وَعَلَى عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُمُوعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَخْلُوقِ وَالتَّرْزِيقِ هُوَ تَكْوِينٌ مَخْصُوصٌ صَرَحَ بِهِ اِشَارَةً اِلَى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيقِ وَالنَّصْبِ وَالْتَّرْزِيقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاَمَاتَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِنْهَا رَاجِعٌ اِلَى صِفَةِ حَقِيقَةِ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِينُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ۔

ترجمہ: اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت (مراد) ہیں مفت ازلیہ سے کہ جسکو تکوین کہا جاتا ہے اس کی تحقیق عنقریب

آری ہے اور (ماتن نے) لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق (کے معنی) میں اور تَرْزِيقٌ وہ مخصوص نکوین ہے، اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ تخلیق اور تصویر اور تَرْزِيقٌ اور احیاء اور امات وغیرہ جیسے افعال کو جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک ایسی صفت ھقیقہ ازلیہ کی طرف راجع ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ نکوین ہے ایسا نہیں کہ جیسے اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)۔

قوله والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة الخ ماتن ساتویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ فَعْلٌ اور تَخْلِيقٌ سے ایسی صفت ازلیہ مراد ہے کہ جس کو نکوین کہا جاتا ہے اور نکوین کا معنی ایجاد کے ہے اگر ایجاد کا تعلق رزق سے ہو تو ایسی نکوین کو تَرْزِيقٌ کہا جاتا ہے اسی طرح اگر ایجاد کا تعلق موت سے ہو تو ایسی نکوین کو تصویر کہا جاتا ہے اور اگر ایجاد کا تعلق حیات یا موت سے ہو تو ایسی نکوین کو احیاء اور امات کہا جاتا ہے (تَرْزِيقٌ، احیاء، امات، تصویر) سب کا مرجع نکوین ہی ہے یہ مختلف اور خاص خاص نام تعلقات کی خصوصیت کی وجہ سے ہیں۔ مزید اس کی تفصیل نکوین کی بحث میں آ رہی ہے۔

”وعدل عن لفظ الخلق لشیوع استعماله فی المخلوق“ سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ ماتن نے ”خلق“ کی بجائے ”والتخلیق“ (باب تعلیل میں سے لے آئے) کہا ہے ”والتخلیق“ نہیں کہا اس سے عدول اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ خلق بمعنی مخلوق کے کثرت کیساتھ مستعمل ہے اگر ”والتخلیق“ کہتے تو لوگ یہ سمجھتے کہ مخلوق ایک ازلی حقیقی صفت ہے جو باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مخلوق تو حادث ہے اللہ کی صفت کیسے ہو سکتی ہے تو غلط فہمی سے لوگوں کو بچانے کیلئے ماتن نے ”والتخلیق“ کہا ہے۔

”لاکما زعم الاشعری الخ“ سے شارحؒ نے اشاعرہ کے خیال کی تردید فرمائی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ نکوین مستقل صفت ھقیقہ ازلیہ نہیں ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہو بلکہ نکوین امر اضافی و اعتباری ہے صفات افعال میں سے ہے نہ کہ صفات ذات میں سے ہے جیسے علم و قدرت وغیرہ صفات ذات میں سے ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال میں فرق:

صفات ذات: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص و عیب ہو جیسے علم و قدرت وغیرہ، علم کی نفی ذات باری سے جہل کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص و عیب ہے اور قدرت کی نفی ذات باری سے عجز کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص و عیب ہے۔

صفات افعال: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص و عیب نہ ہو جیسے اعزاز (عزت دینا) اذلال (کسی کو ذلیل کرنا) اثناء (کسی کو نفی کرنا) وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمًّى بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ

كُلُّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَجْعَلُ فِي نَفْسِهِ مَعْنًى ثُمَّ يَكُنُّ عَلَيْهِ بِالْبَارَكَةِ أَوِ الْكَتَابَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ازل صفت ہے جسے نظم (حلو) سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس (معنی) پر عبارت (الفاظ) یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے (یعنی بتلاتا ہے)۔

قولہ والكلام وہی صفة الخ یہاں سے مانتا آٹھویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ وہ کلام ہے۔

شارح نے فرمایا ہے کہ کلام صفت حقیقہ ازلیہ ہے (اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے) کلام سے مراد وہ نہیں کہ جسے عرف میں نظم حلو یعنی قرآن سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ حروف اور اصوات سے (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہیں) مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور حادث اللہ کی صفت نہیں بن سکتی ایسی کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں، مگر لہ نے کلام سے یہی کلام لفظی مراد لی ہے انہوں نے کلام کے صفت الہی ہونے کا انکار کیا ہے، ہمارے (متکلمین کے) ہاں کلام نفسی اللہ کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور کلام نفسی سے مراد وہ معنی، مدلول اور موضوع لے رہے ہیں کہ جس کیلئے لفظ وضع کیا جاتا ہے بعنوان دیگر دل میں جو بات اور معنی پوشیدہ ہوتا ہے وہ کلام نفسی ہے، جس کا اظہار کبھی عبارت یعنی الفاظ کے ذریعہ بھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے جسے کلام لفظی کہتے ہیں اور کلام لفظی کبھی بیضہ امر کبھی بیضہ نہی اور کبھی بیضہ خبر ہوتا ہے، مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے دل میں ایک معنی اور کیفیت پاتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْإِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُهُ حِلَافُهُ، وَغَيْرُ الْإِرَادَةِ لِأَنَّهُ، قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيدُهُ، كَمَنْ أَمَرَ عَبْدُهُ، فَضْلاً إِلَى إِظْهَارِ عِصْيَانِهِ وَعَلِمَ امْتِحَانَهُ لِأَوَامِرِهِ وَيُسَمَّى هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ شِعْرٌ إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا: جَوْلُ اللِّسَانِ عَلَى الْفَوَادِ دَكِيلًا: وَقَالَ عُمَرُ لِي زُرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكُرَهُ، لَكَ وَاللَّيْلُ عَلَى ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَتَوَاتُرُ النُّقُلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحْوَاجِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ لَقَبْتُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٍ ثَمَانِيَّةً هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْخَيُوتَةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ وَالْعَزِيمَةُ وَالْكَلَامُ۔

ترجمہ: اور وہ (کلام) علم کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسے وہ نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف جانتا ہے اور (کلام) ارادہ کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی (انسان) ایسی بات کا امر (حکم) کرتا ہے کہ جس کا ارادہ نہیں کرتا جیسے وہ شخص کہ جس نے اپنے غلام کو (کسی بات کا) حکم کیا قصداً اسکی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے

اور نام رکھا جاتا ہے اس (کلام) کا کلام نفسی، جس کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں کہ بے شک کلام دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنایا گیا ہے اور کہا حضرت عمرؓ نے کہ بے شک میں نے دل میں ایک مقالہ (کلام) آراستہ کیا ہے اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک کلام (بات) ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس کا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ اور مفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم میں اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ مفت کلام کے ثبوت کے بغیر حکم ہونا محال ہے یہی ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں، وہ علم اور قدرت اور حیات اور ربوبیت اور ارادہ اور حکم اور کلام ہیں۔

قولہ و هو غیر العلام اذ قد یخبر الانسان الخ شارح بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر رہے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی بعینہ علم اور ارادہ ہے۔ ان کی دلیل ملاحظہ کریں:

دلیل: خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم اپنے مخاطب سے فعل مامورہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے تو معلوم ہوا کہ کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا بصورت انشاء ہو، دونوں کا مدلول (معنی) کیا تو علم ہے یا ارادہ ہے، تیسری چیز نہیں ہے، لہذا کلام نفسی ثابت نہ ہوا۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ وہ معنی (جودل میں پوشیدہ ہوتا ہے) کہ جس پر خبر کے معنی دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (حکمل) خبر دیتا ہے مگر حکم کو اس کا علم نہیں ہوتا بلکہ اس کی خبر کے خلاف کا علم ہوتا ہے، جیسا کہ اخبار کا ذبیہ، وہ خبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔

اسی طرح وہ معنی کہ جس پر امر نہی کے معنی دلالت کرتے ہیں وہ ارادہ نہیں ہے، جیسے آقاؐ نے اپنے غلام کو مارنا شروع کیا تو لوگوں نے ملامت کی کہ کیوں مار رہا ہے تو آقاؐ نے کہا کہ حکم کی نافرمانی کرتا ہے پھر وہ آقاؐ غلام کی نافرمانی اور اپنے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے غلام کو کسی چیز کا حکم کرے، تو دیکھئے کہ آقاؐ نے امر فرمایا ہے مگر مامورہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا، اس لیے کہ آقاؐ ہرگز یہ نہیں چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے، تاکہ نافرمانی لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور مجھے ملامت نہ کریں۔

”و یسمی هذا کلاما نفسیاً“ سے ”ارید ان اذکوه لک“ تک شارحؒ ایک اور اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنی و مدلول پر نہیں کرتے جودل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اعتراض کو دفع کرنے کیلئے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر ۱: ”علی ما اشار الیہ الخ“ بلغاء عرب کے قول سے استشہاد پیش کیا ہے کہ عرب کا نصرانی شاعر انخل (جو بنو امیہ کے ابتدائی عہد خلافت میں تھا) کہتا ہے کہ ”ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً“ بیشک کلام دل میں ہوتی ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے، تو دیکھئے کلام کا اطلاق اس معنی پر ہوا جو دل میں پوشیدہ ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر ۲: ”وقال عمرو الخ“ حضور علیہ السلام کے وصال کے بعد ستیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہؓ آپس میں نزاع ہوا تو قبیلہ انصار نے سعد بن عبادہؓ کی خلافت پر اتفاق کیا دوسروں نے مخالفت کی، جب شیخینؓ کو اطلاع ملی تو یہ دونوں حضرات انصار کے مجمع کے طرف روانہ ہوئے، راستے میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر مرتب کر لی تاکہ مجمع میں بیان کریں، حضرت ابو بکر صدیقؓ نے انہیں منع کر دیا۔ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں ”وَرَوَّثَ لِي نَفْسِي مَقَالَةً“ کہ میں نے اپنے جی میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمر فاروقؓ نے اس معنی پر جو ان کے دل میں پوشیدہ تھا مقالہ یعنی کلام (نفسی) کا اطلاق کیا تو معلوم ہوا کہ کلام کا اطلاق معنی مدلول پر بھی ہوتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر ۳: ”و کثیر اما نقول الخ“ بسا اوقات آدمی اپنے ساتھی کو کہتا ہے کہ میں اپنے جی میں ایک کلام پاتا ہوں میں چاہتا ہوں کہ اس کا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ تو معلوم ہوا کہ اس معنی مدلول پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو نفس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔

”والدلیل علی ثبوت صفة الکلام“ سے ”صفة کلام“ تک، شارح صفت کلام کے ثبوت پر اجماع امت اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تو اتر کو ذکر فرما رہے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شکم ہیں صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے وہ ازلی و قدیم اور حقیقی صفت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تو اتر سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ شکم ہیں اور یہ بات یقینی طور پر ہے کہ کسی کیلئے صفت کلام ثابت کیے بغیر اس کا شکم ہونا محال ہے۔ نیز اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کیساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو، جبکہ معترض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکم ہیں، بایں معنی کہ وہ کلام کا موجد ہے نہ کہ یہ بات کہ صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے تو ان کا یہ قول اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

”فثبت ان لله الخ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ثابت ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) سمیع (۵) بصر (۶) ارادہ (۷) حکوین (۸) کلام

وَلَمَّا كَانَ فِي السَّلَاقِ الْآخِرَةِ زِيَادَةُ زُرَّاعٍ وَخَفَاءُ كَرَّرَ الْإِشَارَةَ إِلَى إِبَائِهَا وَقَدِّمَهَا وَقَصَلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيلِ فَقَالَ وَهُوَ أَيْ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضَرُورَةٌ امْتِنَاعٌ إِبَائِ الْمُسْتَعْتَبِ

لِلْمِثْقَى مِنْ غَيْرِ قِيَامٍ مَاعِذَ الْاِشْتِقَاقِ بِهِ وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْزِلَةِ حَيْثُ دَعَبُوا إِلَى أَنَّ مُتَكَلِّمًا بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ لَيْسَ صِفَةً لَهُ أَزَلِيَّةً ضَرُورَةً اِمْتِنَاعَ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ ضَرُورَةً اِنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مُشْرُوطَةٌ خُلُوتٌ بَعْضُهَا بِاِنْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِأَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكْلِيمِ بِالْحُرُوفِ الْفَالِغِ يُلَوِّنُ اِنْقِضَاءَ الْحُرُوفِ الْأَوَّلِ بِكَيْفِيَّتِهِ وَكُلِّي هَذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَامِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ كَلَامَهُ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ قَوْلُهُمْ۔

ترجمہ: اور جب آخری تین صفات (ارادہ، نگوین، کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو (ماتن نے) ان صفات کے ثابت کرنے اور ان کے قدیم ہونے کی طرف تکرار (تکرار کیا تھ) اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ ان کی تفصیل بیان فرمائی جس (ماتن نے) کہا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ شکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کی صفت ہے، کسی شئی کیلئے مشتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قیام کے بغیر اور اس (عبارت) میں معتزلہ پر رد ہے کہ وہ اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کے بغیر کیساتھ قائم ہے اس (اللہ تعالیٰ) کی صفت نہیں ہے (ماتن نے کہا کہ وہ صفت کلام) ازلی ہے حوادث کے قیام کا ذات باری کیساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے (وہ صفت کلام) حروف اور اصوات کی جنس میں سے بھی نہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے، کہ وہ (حروف و اصوات) ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم ہونے کیساتھ مشروط ہے اس لیے کہ حرف اول کے (تلفظ) ختم ہونے کے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس (عبارت) میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کی) کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس میں سے ہے اور اسکے باوجود وہ قدیم ہے۔

قولہ و لما كان في الخلافة الاخيرة الخ ماتن یہاں سے آخری تین (ارادہ، نگوین، کلام) صفات کے اثبات اور قدیم ہونے کو دوبارہ (تکرار کے ساتھ) ذکر فرما رہے ہیں کیونکہ مذکورہ تین صفات کے بارے میں کثرت کے ساتھ اختلاف ہے، ماتن تینوں کولف و نشر غیر مرتب طریقے پر بیان فرما رہے ہیں۔

”و هو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام و هو صفتله الخ“ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ازلیہ ہے، جو حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، ماتن کی عبارت کے تین حصے ہیں۔
 ۱) و هو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام هو صفة له ۲) ازلیہ ۳) لیس من جنس الحروف و الاصوات
 شارح نے ہر ایک حصے کی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: اللہ تعالیٰ کے شکلم ہونے پر اجماع ہے نیز قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق قائم ہو، جب اللہ تعالیٰ کے شکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اس کا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اسکے ساتھ قائم ہوگا

اور شی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی مفت کہلاتی ہے، لہذا کلام اللہ تعالیٰ کی مفت ہے، اس عبارت میں معتزلہ پر رد بھی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکم تو ہیں مگر مفت کلام اسکے لیے ثابت نہیں بلکہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے، تو ان کی یہ بات مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے اس لئے مردود ہے۔

دوسرا حصہ: (ازلیہ) مفت کلام ازلی اور قدیم ہے، اس پر شارح نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ متشخّص و محال ہے، لہذا جو مفت اللہ کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی اور قدیم ہوگی۔

تیسرا حصہ: ”لیس من جنس الحروف و الاصوات“ مفت کلام حروف و اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، کیونکہ حروف و اصوات اعراض کے قبیل سے ہیں اور وہ حادث ہیں اس لیے کہ دوسرے حرف کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اول حرف کا تلفظ معدوم اور ختم نہیں ہو جاتا، معدوم ہونا یہ حادث کی نشانی ہے، نیز اس عبارت میں متاבלہ اور کرامیہ پر رد ہے، متاבלہ مفت کلام کو حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور فرقہ کرامیہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر حادث مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، ماتن نے ”لیس من جنس الحروف و الاصوات“ کہہ کر ان دونوں پر رد کیا ہے۔

وَهُوَ اَيُّ الْكَلَامِ صِفَةً اَيُّ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُتَالِفٌ لِلشُّكُوتِ الَّذِي هُوَ تَوَكُّدُ التَّكْلِيمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْاَلْفَةِ الَّتِي هِيَ عَدَمٌ مُطَاوَعَةٌ الْاَلِفَاتِ اِمَّا بِحَسَبِ الْفُطْرَةِ كَمَا فِي الْغُرُسِ اَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوغِهَا حَذَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ فَاِنْ قِيلَ لِهَذَا اِنَّمَا يَصْلُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيُّ ثَوْنُ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ اِذِ الشُّكُوتُ وَالْغُرْسُ اِنَّمَا يُنَالِي الْعَلْفُ فَلَمَّا الْمُرَادُ الشُّكُوتُ وَالْاَلْفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بَانَ لَا يُكْتَبَرُ لِي نَفْسِي التَّكْلِيمُ اَوْ لَا يَقْبَلُ عَلَى ذَلِكَ فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيًّا وَنَفْسِيًّا فَكَذَا جِهَةٌ اَعْنَى الشُّكُوتِ وَالْغُرْسِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی مفت ہے جسکی ایسا معنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے۔ وہ (سکوت) تکلم نہ کرنے کا (نام) ہے باوجود اس (تکلم) پر قدرت رکھنے کے۔ اور آفت (کے بھی منافی ہے) جو آلات کے کام (مواقت) نہ کرنے کا نام ہے یا باعتبار فطرت (پیدائش) کے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے)، یا باعتبار ضعف (کمزوری) کے اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کے (اعتبار سے) جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ (مناقات) کلام لفظی پر سچا آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لئے کہ سکوت اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہیں بایں طور کہ اپنے جی میں تکلم کی تدبیر نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو پس جیسے کلام لفظی اور نفسی (ہوتی) ہے۔ اسی طرح اس (کلام) کی ضد ہے، میں سکوت اور گونگے پن مراد لیتا ہوں (وہ بھی دو قسم پر ہے)۔

قولہ و هو ای الکلام صفة الخ ماتن مزید وضاحت فرما رہے ہیں کہ کلام وہ معنی ہے کہ جو ذات باری تعالیٰ کے

ساتھ قائم ہے اور اسکی صفت ہے، وہ سکوت اور آفت کے منافی ہے۔

شارحؒ نے وضاحت فرمائی کہ سکوت سے مراد قدرت علیٰ الحکم کے باوجود ظلم نہ کرنا ہے اور آفت سے مراد ظلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور اسکو حرکت میں لانے والے پٹھے تو موجود ہوں مگر کام نہ کر رہے ہوں، ایسا پیداؤش کے طور پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ گوشتے پن کی صورت میں یا آلات کے ضعف اور کمزور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

”فان قبل هذا انما يصدق الخ“ سے ایک اعتراض اور ”قلنا الخ“ سے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ حضرات نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کے منافی قرار دیا ہے، جبکہ سکوت نام ہے عدم تلفظ کا اور عدم تلفظ، تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی۔

جواب: ”قلنا الخ“ سے دیا ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی، اسی طرح سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) سکوت اور آفت ظاہری (۲) سکوت اور آفت باطنی، کلام لفظی کا منافی سکوت و آفت ظاہری ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے اور کلام نفسی کا منافی سکوت و آفت باطنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی ساری قدرت ختم ہو جائے۔ مانتے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام، سکوت و آفت کے منافی ہے اس سے باطنی سکوت و آفت مراد ہے کہ جس کے منافی کلام نفسی ہے، نہ کہ کلام لفظی لہذا اعتراض باقی نہ رہا۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِهَا اَمْرًا وَّ نَاوًا مُّخْبِرٌ يَعْنِيْ اَنَّهُ صِفَةٌ وَّاحِدَةٌ تَتَكَلَّفُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْخَبْرِ بِاَعْوَابِ التَّعَلُّقَاتِ كَالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ لِاَنَّ كُلَّامِنَهَا وَّاحِدَةٌ قَلْبِيَّةٌ وَ التَّكَلُّفُ وَ الْخُلُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِى التَّعَلُّقَاتِ وَ الْاَضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ الْاَيْدِ بِكَمَالِ التَّوْحِيْدِ وَ لَا تَنَّهُ لَا ذِكْرٌ عَلَى كَثَرِ كُلِّ مَنَهَا فِى نَفْسِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ حکم میں صفت کلام کے ساتھ۔ اور امر (حکم دینے والے ہیں) اور نای (منع کرنے والے ہیں) اور خبر (خبر دینے والے) ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نئی اور خبر کی طرف نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے جیسا کہ علم و قدرت اور تمام صفات، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفت واحدہ قدیمہ ہے اور تکثر و حدوث صرف وہ تعلقات اور اضافی امور سے ہے اس لیے کہ یہ بات کمال توحید کے لائق ہے اور اس لیے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قولہ و اللہ تعالیٰ متکلم بها امر الخ باتنؒ نے اس عبارت میں بعض اشعار پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت

کلام ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات کو شامل ہے:

(۱) امر (۲) نہی (۳) خبر (۴) استفہام (۵) نداء

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا منشاء یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں جیسا کہ بعض اشاعرہ نے گمان کیا ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ صفت کلام کلی بھی نہیں کہ امر و نہی و خبر وغیرہ اس کی جزئیات ہوں اور نہ ہی صفت کلام کل ہے کہ امر و نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہوں، جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ کے لحاظ سے کلام متکثر ہو اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ کلام کے تعلقات مختلف ہیں جب کلام کا تعلق طلب فعل سے ہوتا ہے تو وہ کلام امر بن جاتا ہے اور جب کلام کا تعلق طلب ترک فعل کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ کلام نہی بن جاتا ہے اور جب حکایت کے ساتھ کلام کا تعلق ہوتا ہے پھر وہ کلام خبر بن جاتا ہے جس طرح علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی صفت واحدہ ہے وغیرہ مگر معلومات اور مقدمات کے متعلق ہونے کی وجہ سے یہ اشیاء متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت علم و قدرت متعدد نہیں ہے بلکہ متعلقات متعدد ہیں تعلقات میں تعدد خود صفت میں تعدد و متکثر کو مستلزم نہیں ہے اور تعلقات کے حادث ہونے سے خود صفات کا حادث ہونا لازم بھی نہیں آتا، اسی طرح صفت کلام میں تعدد نہیں بلکہ اس کے متعلقات میں تعدد ہے جیسے زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی متعلقات ہیں مثلاً تا جرمی ہے، کاتب بھی، شاعر وغیرہ بھی ہے۔ تجارت کے ساتھ تعلق کی بناء پر زید تا جرمی ہے، کاتب کے ساتھ تعلق کی بناء پر کاتب ہے اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کی بناء پر شاعر ہے، اس سے خود زید جزئی حقیقی میں کثرت لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح صفت کلام بھی ہے۔

اسی وجہ سے شارح نے ”لعمان ذلک البیہ بکمال التوحید الخ“ سے فرمایا ہے کہ توحید کے مناسب یہ تھا کہ صفات کا بالکلیہ انکار کیا جاتا کیونکہ تعدد قدام و وجاہ لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا ہے، لہذا کم سے کم صفات کو مانا جائے اور ضرورت سے زائد صفات کی نفی کی جائے تو صفت کلام کو صفت واحدہ مانا جائے اور امر و نہی و خبر وغیرہ کو کلام میں داخل کیا جائے تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ نیز (کلام، علم، قدرت وغیرہ) میں سے کسی ایک صفت کے متکثر و تعدد پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے لہذا صفت کلام، صفت واحدہ ہے۔

فَلَا يُقَالُ هَلْ هَذِهِ اَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وَجُودُهُ، بِلَوْحِهَا فَيَكُونُ مَعَكُثَرًا فِي نَفْسِهِ قُلْنَا مَمْنُوعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصَوِّرُ اَحَدُ اَقْسَامِ الْعَلَقَاتِ وَذَلِكَ فِيمَا لَا يَزَالُ وَاَمَّا فِي الْاَوَّلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (اقسام مذکورہ امر و نہی و خبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں ان کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا پس وہ کلام بذات متکثر ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں ہے۔

قولہ فان قيل هذه اقسام الخ یہاں سے شارح ”معكثرا في نفسه“ تک کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض

نقل کر رہے ہیں ”قلنا“ سے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: کلام مقسم ہے اور امر و نبی وغیرہ اس کی اقسام ہیں کلام (مقسم) کا تحقق اقسام (امرو نبی وغیرہ) کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا کلام میں تعدد و تکثر ہوگا جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے حکم ہوتی ہے۔ اسی طرح مفت کلام بھی کلی ہے امر و نبی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں، مفت کلام اپنے جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متعدد و متکثر ہے، لہذا مفت کلام مفت واحد نہیں بلکہ امر و نبی وغیرہ اس کی مستقل صفات ہیں۔

جواب: ”قلنا الخ“ سے دیا ہے کہ عبد اللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ مفت کلام مفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ مستقل صفات ہیں، اس لیے کہ ازل میں امر و نبی وغیرہ نہیں تھے بلکہ ازل کے بعد تھے وہ مفت کلام کے تعلقات ہیں جب وہ مامور بہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو امر ہو جاتا ہے اور جب منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو نبی بن جاتا ہے اور خبر عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو خبر بن جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تعلقات کثیرہ ہونے سے مقسم یعنی کلام متکثر نہیں ہو جاتا بلکہ وہ واحد ہی رہتا ہے اور ازل میں یہ مذکورہ تعلقات تھے ہی نہیں اور نہ ہی مذکورہ تقسیم تھی چہ جائے کہ ان کا تعلق مفت کلام سے ہو لہذا مذکورہ اعتراض عبد اللہ بن سعید اور اشاعرہ کی جماعت پر وارد نہیں ہوگا جواز ازل میں کلام کی تقسیم کے قائل ہی نہیں ہیں۔ اور جمہور اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی عنہ خبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں تھا اور کلام، امر، نبی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اب جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت، ذات میں کثرت کو متقاضی نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازل ہی ہو۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى اللَّهِ فِي الْأَزَلِ خَيْرٌ وَمَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ حَاصِلُ الْأُمُورِ إِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعُقَابِ عَلَى الْعُتُوكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعُكْسِ وَحَاصِلُ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ الْبَيِّنَاتِ الْخَيْرِ عَنْ طَلَبِ الْإِجَابَةِ وَرَدُّ بَيِّنَاتِنَا نَعْلَمُ اخْتِلَافَ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرُورَةِ وَاسْتِحْزَامِ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوجِبُ الْإِتِّحَادَ۔

توجہ: اور ان اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ (کلام) ازل میں خبر ہے اور سب (امرو نبی و استفہام و نداء) کا مرجع خبر ہے اس لیے کہ امر کا حاصل فعل کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے کی اور ترک پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دیتا ہے۔ اور نبی کا حاصل اس (امر) کے برعکس ہے اور استعجاب (استفہام) کا حاصل آگاہی کے مطلوب ہونے کی خبر دیتا ہے۔ اور نداء کا حاصل اجابت کے طلب ہونے کی خبر دیتا ہے اور اس (مذہب) کو رد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ہم بدلائے ان (اقسام غمہ) کے معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض (شی) کا دوسرے بعض (شی) کو استلزام ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

قولہ و ذهب بعضهم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”عن طلب الاجابة“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”ورود باننا نعلم“ سے آخر تک ہے، ”بعضہم“ اسے مراد امام رازی ہیں وہ کہتے ہیں کہ مفت کلام ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے۔ باقی اقسام یعنی امر ونہی واستفہام ونداء وہ سب خبر کے تحت داخل ہیں لہذا کلام واحد ہے اس میں تکرار نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ کس طرح سب اقسام خبر کے تحت داخل ہیں۔

وہ اس طرح داخل ہیں کہ امر میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مامور بہ کو اداء کرنے والا ثواب کا مستحق اور ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہے، نہی میں اس کے برعکس کی خبر دی جاتی ہے یعنی نہی عنہ کو چھوڑنے والا ثواب کا مستحق اور اس کو کرنے والا سزا کا مستحق ہے اور استفہام میں مستفہم اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے، اور نداء میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مخاطب کی توجہ مطلوب ہے، تو سب کا مرجع اور حاصل خبری ہے۔

دوسرا حصہ: ”و رد باننا نعلم“ سے آخر تک، شارح نے امام رازی کے مذہب کو دو طریقوں سے رد کیا ہے۔
تردید کا پہلا طریقہ: اے امام رازی! آپ نے اقسام خمسہ کو فقط خبر کیے کہہ دیا حالانکہ سب اقسام کا مفہوم و معنی متضام ہے جو امر کا مفہوم ہے یقیناً وہ نہی کا معنی و مفہوم نہیں اسی طرح باقی استفہام ونداء وغیرہ ہیں۔ نیز خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے جب کہ امر ونہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

تردید کا دوسرا طریقہ: ”و استلزام بعض الخ“ کہہ کر کسی شی کو مستلزم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ استلزام کی وجہ سے دونوں چیزیں متحد اور ایک ہو گئیں، بلکہ الگ الگ چیزیں ہیں تو آپ نے کہا کہ امر ونہی واستفہام ونداء سب میں خبر دینے کا معنی پایا جاتا ہے لہذا اساری اقسام خبر ہی ہیں، غلط ہے محض خبر دینے کے مستلزم ہونے کی وجہ سے سب اقسام متحد نہیں ہو گئیں بلکہ ہر ایک قسم علیحدہ علیحدہ ہے ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

فَلَنْ قِيلَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِمَا مَأْمُورٌ وَمَنْهِيهِ سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَوَّلِ بِطَرِيقِي الْمُضِيِّ كَذِبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قُلْنَا إِنَّ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَوَّلِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَغَيْرًا فَلَا إِشْكَالَ وَ إِنْ جَعَلْنَاهُ فَلَا أَمْرَ فِي الْأَوَّلِ لَا لِنَجَابِ تَحْصِيلِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي وَقْتٍ وَجُودِ الْمَأْمُورِ وَ صَيْرُورِهِ أَهْلًا لِنَحْصُولِهِ فَيَكُونُ وَجُودُ الْمَأْمُورِ فِي عِلْمِ الْأَمِيرِ كَمَا إِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ إِيَّاهُ لَهُ، فَأَمْرَهُ بَأَن يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ وَالْإِخْبَارُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَوَّلِ لَا تَكْصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ إِذْ لَا مَاضِيَّ وَلَا مُسْتَقْبَلٍ وَلَا حَالٍ بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِمَنْزُومِهِ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِغَيْرِ الْأَزْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) کے حقائق اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم

اس کے کلام کا ازل میں امر اور نبی اور خبر نہ بنائیں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر ہم اس کو (امرو نبی وغیرہ) قرار دیں تو ازل میں امر مامور (مفوض) کے وجود کے وقت میں مامور ہی کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور ہی کی تحصیل (واجب) کرنے کے لیے ہے، پس مامور کا وجود امر کے علم میں کافی ہے، جیسا کہ ایک مرد اپنے لیے ایک بیٹے کا (ذہن میں) تصور کرے پھر اس کو امر (حکم) کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور خبر دینا ازل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ ماضی ہے اور نہ حال اور نہ مستقبل اللہ تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازل ہی ہے زمانے کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فان قيل الخ سے آخر تک تین اعتراضات ہیں (جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں) اور ان کے جوابات ہیں۔

اعتراض نمبر ۱: ”فان قيل“ سے، اعتراض نمبر ۲: ”و الاخبار في الازل“ سے، ”قلنا“ سے ”فلا اشكال“ تک پہلے اعتراض کا پہلا جواب ہے، ”و ان جعلناه“ سے ”بعد الوجود“ تک دوسرا جواب ہے

”و الاخبار بالنسبة لتزده عن الزمان“ تک دوسرے اعتراض کا جواب ہے، ”كما ان علمه“ سے آخر تک تیسرے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر ۱: اگر اللہ کا کلام جو امر و نبی وغیرہ پر مشتمل ہے ازل ہی ہے تو پھر امر و نبی وغیرہ بھی ازل ہی ہونگے، امر و نبی کیلئے مامور و مامی یعنی مخاطب کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات تھی تو ازل میں بغیر مخاطب کے اللہ تعالیٰ کا آرم و نامی ہونا لازم آئے گا جو کہ حماقت پر مبنی ہے اور لغو ہے۔

اعتراض نمبر ۲: ”و الاخبار في الازل الخ“ قرآن کریم میں بکثرت ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے ”اَنَّا ارْسَلْنَا نُوحًا اِلٰی قَوْمِهِ“ ”وَقُلْنَا يَا اٰذَا الْقُرْاٰنُ“ وغیرہ، ماضی کے صیغوں کے ساتھ خبر دینا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ مضمون جس کی خبر دی گئی ہے وہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اللہ کذب سے پاک ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ نے ارسال نوح کی ازل میں خبر دی اسی طرح ”یا اذَا الْقُرْاٰنُ“ منادی کی بھی خبر دی جس سے لازم آتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام اور ذوالقرنین ازل سے پہلے موجود تھے ازل میں ان کے بارے میں خبر دی گئی ہے حالانکہ یہ بدلتہ باطل ہے۔

جواب نمبر ۱: قلنا الخ عبد اللہ بن سعید القطان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ازل میں امر و نبی وغیرہ کچھ بھی نہ تھا بلکہ یہ بعد کی پیداوار ہے، لہذا جب ازل میں امر وغیرہ نہ تھا تو مخاطب نہ ہوگا، اس مذہب کی بنیاد پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی عیب وغیرہ لازم آئے گا۔

جواب نمبر (۲) : و ان جعلناه الخ یہ شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل ہی میں امر ونہی وغیرہ کے ساتھ متصف تھا تو اس صورت میں اعتراض واقع ہوگا کہ ازل میں جب امر ونہی وغیرہ تھے تو مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ کوئی مخاطب بھی نہ تھا تو اس کا جواب اشاعرہ یہ دیتے ہیں کہ امر کے علم میں مخاطب (مامور وغیرہ) کا وجود ہی کافی ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے امر ونہی کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مامور جب موجود (پیدا) ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے انجام دینے کی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور انجام دے گا یہ اس طرح ہے کہ جیسے ایک آدمی نے اپنے لیے ایک بیٹے کا تصور کیا کہ میرا بیٹا جب پیدا ہوگا اور بڑا ہوگا تو اس کو ایسے ایسے کام کا حکم دوں گا یا منع کروں گا، یہ امر ونہی درست ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ازل میں بغیر مامور کے امر کرنا عیب نہیں ہے۔

جواب : و الاخبار بالنسبة الخ کلام الہی اگرچہ بصورت ماضی ہو مگر ازل میں کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے سب زمانے برابر ہیں اس کے ہاں کوئی ماضی، حال، مستقبل نہیں ہے وہ زمانے سے پاک ہے، ہمارے تمہارے تعلقات کے اعتبار سے ماضی، حال، مستقبل ہیں یہ تعلقات ازل کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ کلام کے معنی کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس پر وہ سابق ہے تو وہ ماضی ہے اور اگر ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور ایسے تکلم کے ساتھ کلام کے معنی کا تعلق ہو کہ جس کے بعد وہ واقع ہے تو وہ مستقبل ہے۔

”کما ان علمہ ازلی لا یتغیر بتغیر الازمان“ مختزلہ کی جانب سے مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے یہ عبارت اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر (۳) : اگر کلام الہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا بلکہ ازل کے بعد موصوف بالزمان ہوا تو تخری لازم آیا تو یہ ازلیت کے منافی ہے اس لیے کہ ہر متغیر حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں پھر کلام الہی ازلی نہیں ہوگا۔

جواب : جس طرح اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے زمانے کے متغیر ہونے سے صفت علم متغیر نہیں ہوتی بلکہ تعلقات متغیر ہوتے ہیں یہ تخریفت علم میں تخری اور حدوث کا موجب نہیں، مثلاً علم الہی کا تعلق ازل میں اس بات سے تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہو گیا علم الہی کا تعلق زید کے موجود ہونے کے ساتھ ہو گیا اور جب زید مر گیا اب علم الہی کا تعلق زید کے مرنے کے ساتھ ہو گیا تو تعلقات اور زمانے کا تخری و خروفت میں تخری کو تلزم نہیں ہے اسی طرح بچہ کلام الہی ہے۔

وَلَمَّا صَرَخَ بِأَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ النَّبِيَّةَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَثَلِيِّ الْحَادِثِ فَقَالَ۔

ترجمہ : اور جب (ماتن نے) کلام کے ازلی ہونے کی تصریح فرمائی ہے (تو اب) اس بات پر تنبیہ کرنے کا ارادہ فرمایا ہے کہ قرآن جس طرح اس کلام نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے اسی طرح اس نظم مَثَلِیِّ (جسکی تلاوت کی جاتی ہے) حادث پر بھی بولا

جاتا ہے۔ پس (ماتن نے) کہا۔

قولہ و لما صرح بازالة الخ اس عبارت میں شارح آنے والے متن کی تفسیر بیان کر رہے ہیں کہ آگے متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائے گا اور اس کا ماقبل سے کیا تعلق ہوگا؟ چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ کلام الہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام لفظی حادث ہے جس طرح کلام کا اطلاق لفظی اور نفسی دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی اور کلام لفظی جو کہ حادث ہے دونوں پر ہوتا ہے۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقِبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشْفِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِأَنَّ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْعُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا وَعِنَادًا وَأَقَامَ غَيْرُ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَبَيُّهَا عَلَى إِيْتَاذِهِمَا وَقَصَدًا إِلَى جَرَمِ الْكَلَامِ عَلَى وَفَى الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَتَنْصِبُصًا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْمِثَارَةِ الْمَشْهُورَةِ فِي مَا بَيَّنَّ الْفَرِيقَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلِهَذَا تَرَجَّمَهُ هَلِوُ الْمُسْتَلَّةُ بِمُسْتَلَّةٍ خَلَقَ الْقُرْآنَ۔

ترجمہ: اور قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور (لفظ) قرآن کے بعد کلام اللہ لائے، اس لیے کہ شارح نے ذکر کیا ہے کہ یوں کہا جائے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ اور (یوں) نہ کہا جائے ”القرآن غیر مخلوق“ تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ (قرآن) حروف اور اصوات سے مرکب ہے، قدیم ہے جیسا کہ اسی طرف متاثرہ جہالت یا عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور ماتن نے ”غیر مخلوق“ کو ”غیر حادث“ کی جگہ پر رکھا ہے، دونوں (مخلوق و حادث) کے متحد ہونے پر، تنبیہ کرتے ہوئے اور حدیث کے موافق کلام کو جاری کرنے کے ارادے سے، اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و من قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“ (قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جس نے اس کو مخلوق کہا اس نے اللہ العظیم کے ساتھ نفرت کیا ہے) اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل اختلاف پر تفرق کرتے ہوئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ خلق قرآن رکھا جاتا ہے۔

قولہ و القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و عقب القرآن الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”و عقب القرآن“ سے ”جهلا و عنادا“ تک ہے، دوسرا حصہ ”و اقام غیر مخلوق مقام“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ”و عقب القرآن الخ“ شارح نے جب ذکر فرمائی ہے کہ ماتن نے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر

مخلوق“ کہا ہے صرف ”القران غیر مخلوق“ نہیں کہا، وجہ اسکی یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ”القران کلام اللہ غیر مخلوق“ کہا جائے اور یوں نہ کہا جائے کہ ”القران غیر مخلوق“ اس لیے کہ عرف میں قرآن سے نظم تلو سمجھا جاتا ہے جو حرف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے، اگر ”القران غیر مخلوق“ کہا جائے گا تو پھر شہرت کی وجہ سے ذہن نظم تلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم تلو حروف و اصوات سے مرکب ہونے کی بناء پر (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہے) حادث اور مخلوق ہے، اسی نظم تلو کو جو حرف اور اصوات سے مرکب ہے متاثرہ قدیم مانتے ہیں یہ ان کا قول محض جہالت اور سرکشی پر مبنی ہے۔

دوسرا حصہ: ”و اقام غیر مخلوق الخ“ ماتن نے ”القران کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ کہا ہے، ”غیر حادث“ نہیں کہا، شارح نے اسکی تین وجوہ بیان کی ہیں، (۱) اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے کہ مخلوق اور حادث دونوں آپس میں متحد اور ایک ہیں کوئی فرق نہیں، (۲) اس لیے ماتن نے غیر مخلوق کہا تا کہ حدیث کے ساتھ موافقت ہو جائے کیونکہ حدیث میں ”القران کلام اللہ غیر مخلوق“ کے الفاظ ہیں نہ کہ ”غیر حادث“ کے (۳) فریقین (اشاعرہ اور معتزلہ) کے درمیان محل اختلاف کی وضاحت ہو جائے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق ہونے اور غیر مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ حادث اور غیر حادث ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے مسئلہ اختلافی کا عنوان بھی مسئلہ خلق قرآن رکھا گیا ہے جو کہ مشہور ہے اور حدیث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔

و تَحْقِيقُ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ إِلَى اِثْبَاتِ كَلَامِ النَّفْسِ وَنَفْيِهِ وَ اِلَّا فَتَحْضُرُ لَا نَقُولُ بِقَدِيمِ الْاَلْفَاظِ وَ الْحُرُوفِ وَ هُمْ لَا يَقُولُونَ بِمُحْلُوثِ الْكَلَامِ النَّفْسِ وَ كَذَلِكُنَا مَا مَرَّ اَنْهُ بُكِّتَ بِالْاَجْمَاعِ وَ تَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ اَنْهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ، سَوَى اَنْهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَ يَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَاوِثِ بِذَلِكَ تَعَالَى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيمُ۔

توجہ: اور ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف کی تحقیق کلام نفسی کے اثبات اور اسکی نفی کی طرف لوٹ رہی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہ ہے کہ جو (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ (اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا) اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تو اتنے سے یہ بات ثابت ہے کہ (اللہ) متکلم ہے اور متکلم کا اسکے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ وہ مفت کلام سے متصف ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کلام نقلی حادث کا قیام متنع ہے پس (کلام) نفسی قدیم متعین ہو گیا ہے۔

قولہ و تحقیق الاختلاف بیننا و بینہم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”بمحلوث کلام نفسی“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”و دلیلنا ما مر“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ”و تحقیق الاختلاف الخ“ شارح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتا رہے ہیں کہ اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور انکی نفی میں ہے، ہم یعنی اشاعرہ کلام نفسی کو ثابت ماننے ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں، کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی کلام لفظی (کلام اللہ) کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہیں گے اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

دوسرا حصہ: ”و دلیلنا ما مو الخ“ سے کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل کو شارح بیان فرما رہے ہیں۔
دلیل نمبر (۱۱): امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شکم میں نیز اہل لخت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، لہذا اللہ تعالیٰ کے شکم ہونے کا اسکے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ صفت کلام، اللہ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شئی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی صفت ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۱۲): انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تو اتار سے چلی آ رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ شکم میں اور صفت کلام اسکے لیے ثابت ہے، شارح فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اسکا قیام ذات باری کے ساتھ متنع ہے تو متعین ہو گیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی اور قدیم ہے۔

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِأَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَ سَمَاتِ الْخُلُوثِ مِنَ الْعَلَلِيفِ وَ التَّنْظِيهِ وَ الْأَنْزَالِ وَ التَّنْزِيلِ وَ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا فَصِيحًا مُعْجَزًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَمَّا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْخَبَلَةِ لَا عَلَيْهِمْ لِأَنَّا قَالُوا لَوْ بَعُثُوا النَّظْمُ وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان (معتزلہ) کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مربک ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزيل اور اس (قرآن کا) عربی، مسموع، فصیح، معجز ہونا وغیرہ (تو یہ استدلال) متبادلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے نہ کہ ہمارے خلاف، اس لیے کہ ہم حدوث نظم (الفاظ) کے قائل ہیں اور کلام تو صرف معنی قدیم میں ہے۔

قولہ و اما استدلالهم بان القرآن الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور اس کا جواب بھی دے رہے ہیں معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف ہیں جو مخلوق کی صفات میں سے ہیں وہ حدوث کی علامات ہیں، وہ چند اوصاف یہ ہیں، (۱) قرآن کا ایک وصف تالیف ہے یعنی قرآن حروف آیات سے مرکب ہے اور یہ قرآن کے اجزاء ہیں جو چیز اجزاء پر موقوف ہوتی ہے وہ محتاج ہوتی ہے اور محتاج چیز

حادث ہوتی ہے، لہذا تالیف حادث ہوئی، اور قرآن جو موصوف بالتالیف ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۲) تنظیم یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے، یعنی جن چیزوں کا ذکر یہاں ہونا چاہیے تھا وہاں اسکو رکھا گیا اور مرتب ہونا حادث ہے تو تنظیم حادث ہوئی، لہذا قرآن جو موصوف بالتظیم ہے وہ حادث ہوا۔

(۳) انزال، تنزیل، انزال کا معنی ہے یک بارگی کے ساتھ اتارنا اور تنزیل کا معنی ہے تدریجاً تدریجاً اتارنا، چنانچہ قرآن کی صفت انزال بھی ہے اس لیے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یک بارگی کے ساتھ نازل ہوا اور قرآن کی صفت تنزیل بھی ہے اس لیے کہ آسمان دنیا سے آپ علیہ السلام پر ۲۳ سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا، انزال اور تنزیل مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، تو دونوں (انزال و تنزیل) مکانی ہوئے اور جو چیز موصوف بالماکان ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، لہذا انزال و تنزیل حادث ہوئے تو قرآن جو موصوف بالانزال و التزیل ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۴) عربی ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے جیسے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور عربی ہونا عرب والوں کی وضع پر موقوف ہے، وضع حادث ہے تو عربی ہونا بھی حادث ہوا تو قرآن جو موصوف بالعربی ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۵) قرآن کی صفت مسوع ہونا بھی ہے، مسوع، اصوات یعنی آواز کی صفت ہے اور اصوات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں تو قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۶) فصیح ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے، فصاحت کہتے ہیں الفاظ کی سلاست کو۔ اور فصیح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے۔ لہذا قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۷) معجز ہونا، اعجاز بھی قرآن کی صفت ہے اس لیے کہ مخلوق اسکی مثل لانے سے عاجز ہے اور اعجاز کے لیے الفاظ ضروری ہوتے ہیں کہ جن کو بول کر مخالف کو عاجز کیا جاسکتا ہے چونکہ الفاظ حادث ہیں، اس لیے قرآن بھی حادث ہے۔

جواب: آپ نے جو کلام کے اوصاف اور ان کا حدوث بیان کیا ہے یہ اوصاف کلام نفثی کے ہیں نہ کہ کلام نفسی کے، جبکہ گفتگو کلام نفسی کے قدیم ہونے کے بارے میں ہے اور کلام نفثی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں، لہذا آپ کی مذکورہ دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی البتہ متاہلہ کے خلاف حجت بنتی ہے کیونکہ وہ صفت کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف و اصوات وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں۔

وَالْمُعْزَلَةُ لَمَّا لَمْ يُمَكِّنْهُمْ إِنكَ أَعْلَمُ الْغُيُوبِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا بِمَعْنَى إِبْهَادِ الْأَصْوَاتِ وَالْخُرُوفِ فِي مَحَالِّهَا أَوْ إِبْهَادِ أَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمُحْفَظِ وَلِأَنَّ لَمْ يَقْرَأْ عَلَى اخْتِلَافِ بَيْنَهُمْ وَأَنْتَ خَبِيرٌ بَأَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ أَوْجَدَهَا وَإِلَّا يَصِحُّ إِنْصَافُ الْبَارِي بِالْأَعْرَاضِ الْمَخْلُوقَةِ لَهُ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا۔

توجہ: اور معتزلہ جب ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے شکلم ہونے سے انکار کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ (معتزلہ) اس بات کی طرف چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ شکلم ہیں۔ اصوات اور حروف کو اس کے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی کے ساتھ، اگرچہ (اللہ تعالیٰ نے) قرأت نہیں کی (یہ مسئلہ) ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف پر (مبنی) ہے۔ اور تو باخبر ہے اس بات سے کہ متحرک وہ ہے کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ وہ جو اس حرکت کو ایجاد کرے ورنہ صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس (اللہ تعالیٰ) کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

قولہ و المعتزلة لما لم يمكنهم الخ عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”علی اختلاف بینہم“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”والت خبیر“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: شارح اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے شکلم ہونے کا معنی و مطلب بیان فرما رہے ہیں چونکہ معتزلہ اللہ کے شکلم ہونے کی نفی نہیں کر سکتے اس لیے کہ ایک تو اتر انبیاء علیہم السلام سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ شکلم ہیں دوسرا اس وجہ سے کہ قرآن میں بکثرت امر و نہی و خبر کے معنی استعمال کئے گئے ہیں جو کلام کی قسمیں ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کے شکلم ہونے کا یہ معنی و مطلب مراد لیتے ہیں کہ اللہ نے اپنی کلام کی اصوات (آواز) اس کے محل یعنی طور اور شرع موسیٰ یا ہوا میں موجود کر دیں یا اپنی کلام کے حروف اس کے محل یعنی لسان جبرئیل یا لسان نبی میں موجود کر دیئے یا اپنی کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور شکل کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے اگرچہ اس نے اپنی کلام کو پڑھا نہیں جیسا کہ مصنفین حضرات کتابیں لکھتے ہیں یعنی حروف و نقوش وغیرہ لکھتے ہیں مگر اس کا تلفظ اور اس کی قراءت نہیں کرتے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں مصنف کا کلام ہے کلام کی نسبت فلاں کی طرف ہو جاتی ہے اسی طرح اللہ کی کلام ہے اس نے اس کی قراءت نہیں کی بلکہ اس کے حروف و اصوات و نقوش و شکل کتابت مختلف محلات میں موجود کر دیئے ہیں۔

”علی اختلاف بینہم“ کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کا اللہ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کلام کی آواز پیدا فرما دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو سن لیتے اور حضور علیہ السلام کے پاس لے آتے اور دوسرے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقوش کتابت لوح محفوظ میں پیدا کر دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو دیکھ لیتے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آتے۔

دوسرا حصہ: ”والت خبیر الخ“ اس حصہ میں شارح نے معتزلہ کے بیان کردہ شکلم ہونے کے معنی و مطلب کا رد فرمایا ہے اس لیے کہ ان کا بیان کردہ معنی قاعدہ لغت کے خلاف ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ نہ کہ ماخذ کے موجد پر اطلاق ہوتا ہے، جس طرح متحرک اس کو کہیں گے کہ جس کے ساتھ

صفت حرکت قائم ہوگی نہ کہ حرکت کے موجد پر اس کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح بعینہ مکمل وہ ہوگا کہ جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہوگی نہ کہ وہ جو کلام کو شجرہ موسیٰ یا سنان جبرئیل و نبی یا لوح محفوظ میں موجود کرنے والا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو اعراض کے ساتھ متصف کرنا صحیح ہوگا کہ جس کو اس نے پیدا کیا مثلاً اللہ تعالیٰ کو اسود و ابیض کہنا درست ہوگا اس لیے کہ وہ اسود اور ابیض کا موجد ہے حالانکہ اللہ کو اسود و ابیض کہنا ہرگز درست نہیں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے مکمل ہونے کا وہ مطلب نہیں جو معتزلہ نے بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

وَمِنْ أَوْلَىٰ شَيْءٍ الْمُعْتَزِلَةَ أَنَّكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ كَفَيِّ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوءًا بِالْأَلْسِنِ مَسْمُوعًا بِالْأَذَانِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُلُوبِ بِالْضَّرُورَةِ فَإِشَارٌ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَيْ الْقُرْآنُ الَّذِي كَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى مَكْتُوبًا فِي مَصَاحِفِنَا أَيْ بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا أَيْ بِالْفَاطِ مَحْفُوظٌ مَقْرُوءٌ بِالْأَلْسِنَةِ بِمَعْرُوفِهِ الْمَحْفُوظَةِ الْمَسْمُوعَةِ مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا بِحَلَالٍ أَيْضًا غَيْرَ حَالٍ فِيهَا أَيْ مَعَ ذَلِكَ لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَلَا فِي الْأَلْسِنَةِ وَلَا فِي الْأَذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنَى قَلْبِنَا قَائِمٌ بِدَلَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يُلْفِظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِفَقْطِ وَأَشْكَالِ مَوْضُوعَةٍ لِلْعُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضَيٌّ مُحَرِّقٌ يَذْكُرُ بِالْفَلْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرًّا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی شیعوں میں سے (یہ شبہ) ہے کہ بے شک تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس چیز کا نام ہے جو ہماری طرف منقول ہوا ہے مصاحف کے دونوں ذنوں کے درمیان ہو کر تواتر کے طریقے سے اور یہ (مذکورہ تعریف) مستلزم ہے، مکتوب فی المصاحف (صحف میں لکھا ہوا) مَقْرُوءٌ بِالْأَلْسِنِ (جس کو زبان سے پڑھا جائے) مسموع بالاذان (جس کو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو ہر ایک یہ (مکتوب، مَقْرُوء، مسموع) حدوث کے علامات میں سے ہیں بدلیہ (مصنف نے) جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور وہ یعنی قرآن وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مکتوب فی المصاحف ہے (ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے) یعنی کتابت کی شکلوں اور حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس (کلام اللہ) پر دال ہیں جو محفوظ ہیں ہمارے قلوب میں یعنی الفاظ تخیلہ کے ساتھ جو ہمارے زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ کہ جن کو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے جو ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انہی (الفاظ) کے ساتھ ان میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے یعنی اس کے باجوہ مصاحف میں اور قلوب میں اور زبانوں میں اور کانوں میں (کلام اللہ) حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ (کلام) ایک معنی قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جو بولا جاتا ہے اور سنا جاتا ہے ان

الفاظ کے ساتھ جو اس (کلام) پر دال ہیں۔ اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ خلیلہ کے ذریعے اور لکھا جاتا ہے نقوش و اشکال کے ذریعے جو وضع کئے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک جوہر ہے جو روشن ہے جلانے والا ہے (اس کو) لفظ کے ذریعے بولا جاتا ہے اور قلم کے ذریعے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

قولہ و من اقوى شبه المعتزله الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”الحدوث بالضرورة“ تک ہے اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر انیک زبردست اعتراض کا ذکر ہے اور دوسرا حصہ ”فاشار الى الجواب“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: معتزلہ اشاعرہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اے اشاعرہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن دفتین کے درمیان ہو کرو تاڑ کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں اور لکھتے بھی ہیں تو قراءت، سماع، حفظ، کتابت یہ سب حادث ہیں اس لیے کہ قراءت کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے کتابت کا ذریعہ قلم اور محل اوراق ہیں جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے تو مذکورہ اشیاء (قراءت، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن وہ بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔ نیز یہ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال بھی ہے۔

جواب: فاشار الى الجواب الخ قرآن یعنی کلام نفسی کا مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش وہ مکتوب ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی مصحف میں حلول کئے ہوئے ہے کہ جس کی وجہ سے محل (مصحف) کے حادث ہونے سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، اسی طرح کلام نفسی کا محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہوتی ہیں انہیں یاد کیا جاتا ہے نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی قلوب میں حلول کئے ہوئے ہے کہ محل (قلوب) کے حادث ہونے کی وجہ سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے۔ اور کلام نفسی (قرآن) کے مرقور اور مسوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ پڑھے (قراءت) اور سنے جاتے ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی زبان میں یا کان میں حلول کئے ہوئے ہے جس کی وجہ سے محل (زبان و کان) کے حادث ہونے سے حال (خود کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، بلکہ کلام نفسی ایسی صفت قدیم ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مقرو، مسوم ہوتے ہیں دال کے مکتوب، محفوظ، مقرو، مسوم ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مقرو، مسوم ہونا لازم نہیں آتا، لہذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق و غیر حادث

ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”إِنَّ النَّارَ جَوْهَرٌ مُّضِيٌّ مُّحَرِّقٌ“ (کہ آگ روشن اور جلانے والا مادہ ہے) یہ ایک جملہ ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے، سنا بھی جاتا ہے وغیرہ یہ بولا جانا، لکھا جانا، سنا جانا وغیرہ حروف، اصوات اور الفاظ کی خصوصیات میں سے ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت (جلانا) حروف و اصوات وغیرہ کے قییل سے ہے اس لیے کہ آگ کی حقیقت کو بولا، سنا، لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان، اوراق وغیرہ جل جاتے۔

فائدہ: ”دفعی المصاحف“ اصل میں یہ لفظ دُفین تھا اضافت کی وجہ سے ”نون“ گر گیا ہے ”دفعۃ“ بفتح الدال و تشدید الفاء مفرد ہے بمعنی کنارہ و نفل ”دفعنا الطائر“ پرندے کے دونوں بازو جو اس کے دونوں نفل ہوتے ہیں، ”دفعنا المصاحف“ سے مراد وہ دو گتے ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لیے کتاب کے دونوں کناروں پر لگائے جاتے ہیں اور مصحف ان جلد اوراق کو کہتے ہیں جس میں قرآن لکھا ہوا ہوتا ہے۔

وَحَقِيقَتُهُ اَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُودًا فِي الْاَعْيَانِ وَ جُودًا فِي الْاَذْهَانِ وَ جُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَ جُودًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ هِيَ عَلَى مَا فِي الْاَذْهَانِ وَ هُوَ مَا فِي الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَوَائِمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيقَتُهُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ وَ حَيْثُ يُوصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَ الْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَافُ الْمُنْطَوِقَةُ الْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ اَوْ الْمَخِيْلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شے کے لیے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے۔ پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو ذہنوں میں ہے اور وہ ذہن اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے۔ پس جب قرآن ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے ہمارا قول ”القرآن غیر مخلوق“ میں ہے، مراد اس کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات محدثات کے لوازم میں سے ہیں اس سے وہ الفاظ مراد ہو گئے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے ہمارے قول ”قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ“ میں ہے یا (الفاظ) تخیلہ (مراد ہوتے ہیں) جیسے ہمارا قول ”حَفِظْتُ الْقُرْآنَ“ میں ہے یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول ”يَحْرُمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ“ میں ہے۔

قولہ و تحقیقہ ان للشیء وجودا الخ مانت نے معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب دیا تھا شارح ”یہاں سے اس کی مزید وضاحت فرما رہے ہیں، کہ شے کے لیے چار وجود ہوتے ہیں ہر ایک اعتبار سے مختلف حکم لگایا جاتا ہے (۱) وجود خارجی

(۲) وجود لفظی (۳) وجود دہنی (۴) وجود کتابی، وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی مجازی وجودات ہیں ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:

(۱) **وجود خارجی:** مٹی کا وجود خارج میں یعنی نفس الامر میں موجود ہو خواہ اس کو کوئی مانے یا نہ مانے خواہ اس کا تصور کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

(۲) **وجود لفظی:** مٹی کے لیے ایک وجود لفظی ہوتا ہے کہ جو لفظ اس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کا تلفظ زبان سے کیا جائے اس کو وجود تعبیری بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) **وجود ذہنی:** وہ ہے کہ مٹی کی صورت ذہن میں ہو۔

(۴) **وجود کتابی:** وہ ہے کہ جو لفظ مٹی کے وجود کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا یعنی نقوش مراد ہیں اسی طرح بیعت کلام کے مختلف وجود ہیں اس لحاظ سے اس پر مختلف احکام جاری کئے گئے ہیں۔

اگر کلام یعنی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام نفسی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود خارجی سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ اگر یوں کہا جائے ”القرآن غیر مخلوق“ اور اگر قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے ”قُرْآنٌ یَصِفُ الْقُرْآنَ“ قرأت قرآن سے مراد الفاظ ہو گئے جن کو ہم بولتے اور سنتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ”حَفِظْتُ الْقُرْآنَ“ (میں نے قرآن حفظ یعنی یاد کیا) اب قرآن کو وجود دہنی سے تعبیر کیا جائے گا اور قرآن سے الفاظ خلیہ مراد ہو گئے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ”یُخَرِّجُهُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ“ اب قرآن کو وجود کتابی سے تعبیر کرینگے مراد اس سے نقوش ہو گئے کہ جن کا چھوٹا محدث کے لیے حرام ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں، کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ ذَیْلُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ هُوَ اللَّفْظُ ثَوْنُ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفَهُ، أَيْمَةُ الْأَصُولِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوهُ، إِسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَوِيئًا أَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِلْمَجْرَدِ الْمَعْنَى۔

ترجمہ: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم۔ ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی ہے ”المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر“ کے ساتھ اور ان (ائمہ اصول) نے اس (قرآن) کو لفظ اور معنی

دونوں کا نام قرار دیا ہے، یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کی وجہ سے۔

قوله ولما كان دليل الاحكام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر ائمہ اصول قرآن کی تعریف ایسی نہ کرتے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے جبکہ انہوں نے قرآن کی تعریف ”المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلًا متواترًا“ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے نہ کہ کلام نفسی کا۔

جواب: قرآن دونوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی الفاظ (کلام لفظی) اور معنی (کلام نفسی) کے مجموعہ کا نام ہے، ائمہ اصول نے قرآن کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے (جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے) ان کی غرض اشتباہ مسائل ہیں یعنی احکام دجوب، حرمت وغیرہ ان احکام کا تعلق کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔ اس لیے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ سے کی ہے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ و معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَلَنَعْبَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَهُ، وَنَعْبَهُ، الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْأَسْفَرَايْنِيُّ وَهُوَ اخْتِيارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ الْأَمَاتُورِيِّ فَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ مَا يَثَلُّ عَلَيْهِ كَمَا يَقَالُ سَمِعْتُ عَلِمْتُ فَلَان فَمَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا ذَلًا عَلَى كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةٍ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ پس اشعری اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اس (کلام نفسی) کا سننا ممکن ہے اور اس کا استاد ابوالاعلیٰ اسفرائینی نے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ (مذہب) ہے پس باری تعالیٰ کے قول ”حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ کا معنی یہ ہے کہ وہ الفاظ سن لئے جو اس (کلام نفسی) پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”سَمِعْتُ عَلِمْتُ فَلَان“ (کہ میں نے فلاں کے علم کو سنا) تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو کلام اللہ پر دلالت تھی لیکن جب وہ کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر تھی تو کلام اللہ کے نام سے خاص کر دیے گئے۔

قوله واما الکلام القدیم الذی هو صفة الله الخ یہاں سے شارح ”ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ کلام نفسی کی صفت مسوع لائی جاسکتی ہے یا نہیں یعنی کلام نفسی کو سنا جاسکتا ہے یا نہیں۔

ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے اگرچہ آواز نہ ہو بلکہ خرق عادت کے طور پر اس کو سنا جائے جیسے قیامت کے دن جنت میں مومن حضرات خرق عادت کے طور پر ذات باری تعالیٰ کو دیکھیں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت سے پاک ہیں ایسے ہی کلام نفسی کا سننا خرق عادت کے طور پر ممکن ہے گویا کہ ابوالحسن اشعری نے کلام نفسی کو حادث اور قدیم کے

درمیان مشترک مانا ہے، جو کلام مفت مسوعیت کے ساتھ متصف ہو تو اس سے کلام نفسی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے ”حتی یسمع کلام اللہ“ اور اس سے کلام لفظی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے ”سَمِعْتُ الْقُرْآنَ“ قرآن سے کلام لفظی مراد ہے۔

استاد ابوالفتح اسرافیلی نے کلام نفسی (جو اللہ کی مفت قدیم ہے) کے سننے کا انکار کیا ہے اسی قول کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے پسند کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل سماع، اصوات ہیں جبکہ کلام نفسی اصوات کے قلیل سے نہیں ہے، جہاں بھی کلام کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں مراد اس سے کلام لفظی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”سَمِعْتُ عَلِمَ فَلَانٌ“ کہ میں نے فلاں کو علم سنا ہے، علم قابل سماع چیز نہیں ہے بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ میں نے ایسے الفاظ سنے ہیں کہ جن سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے، پھر کسی نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کے کلام (نفسی) کو سنا تھا تو اس کے بارے میں جواب دیا ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے تھے جو کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے نہ کہ خود بذاتہ کلام نفسی کو سنا تھا پھر کسی نے کہا کہ ہم بھی ایسے الفاظ یعنی قرآن سننے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے تو ہمیں بھی کلیم اللہ کا لقب ملنا چاہیے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملتا تھا ان کی کیا خصوصیت تھی۔

”لکن لما کان بلا واسطۃ الکتاب الخ“ سے شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کسی کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر سنا تھا اس لیے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب کیے گئے ہیں۔

فائدہ: استاد ابوالفتح: نام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے ابوالفتح کنیت ہے، اسرافیلؑ ایک شہر ہے، آپ ایک زبردست متکلم تھے اصول میں آپ کا کوئی ثانی نہ تھا آپ شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے، باہلی صاحب شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے شاگرد ہیں تو ایک واسطے سے استاذ ابوالفتح شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے شاگرد ہوئے ۳۱۸ھ کو وفات پائی بروز عاشورہ بمقام نیشاپور، اسرافیلؑ میں آپ کا مرقد مبارک بنا ہوا ہے۔ نیز متکلمین کے عرف میں استاذ سے مراد امام کبیر ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہی ہوتے ہیں، جس کا تعارف اوپر مذکور ہوا ہے۔

فَلَنْ يَبْلُغَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ لِقَبْهِ عَنْهُ بَأَنَّهُ يُقَالُ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّورِ وَالْآيَاتِ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِحْصَاءُ عَلَى خِلَافِهِ وَابْتِغَاءُ الْمُعْجِزِ الْمُتَحَدِّثِ بِهِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ ذَلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ إِلَى السُّورِ إِذْ لَا مَعْنَى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيمَةِ قُلْنَا التَّحْوِيلُ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى اسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّورِ وَالْآيَاتِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى لَيْسَ مِنَ تَلَايِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ أَصْلًا وَلَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ وَالتَّحْدِثُ إِلَّا فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى۔

توجہ: پس اگر کہا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز ہے تو کلام کی نفی اس (نظم مؤلف) سے صحیح ہوتی یا اس طور پر کہ کہا جائے کہ نازل شدہ الفاظ جو معجز ہیں جو سورتوں اور آیات کی طرف تقسیم کئے گئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے ہیں حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے۔ اور نیز معجز اور معجزی یہ (جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے) وہ ہیئت اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود یہ (چیلنج) متصور ہو سکتا ہے اس نظم مؤلف میں جو سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے اس لیے کہ صفت قدیمہ کے ساتھ معارضہ کا کوئی معنی نہیں، تو ہم جواب دیں گے کہ (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم مشترک ہے جو کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی کلام کی) اضافت کا معنی اس کا (کلام کا) اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ (کلام) اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، مخلوق بندوں کی تالیف میں سے نہیں ہے پس بالکل نفی کرنا صحیح نہ ہوگی اور مجاز اور چیلنج نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں۔

قولہ فان قيل لو كان كلام الله تعالى الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ سے ”و الاجماع على خلافه“ تک ہے اس میں ایک اعتراض کا ذکر ہے، دوسرا حصہ ”و ايضا المعجز المتحدى به“ سے ”لمعارضة الصفة القديمة“ تک ہے اس حصہ میں بھی ایک اعتراض کا ذکر ہے، باقی والے اعتراض اور اس اعتراض کا حاصل ایک ہی ہے، تیسرا حصہ ”قلنا التحقيق“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں دونوں اعتراضوں کا جواب ہے۔

اعتراض نمبر (۱): ”فان قيل الخ“ ماتن نے باقی میں کلام اللہ (کلام نفسی) کے بارے میں بتایا ”ليس من جنس الحروف و الاصوات“ کہ کلام اللہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر چھٹتا ہے اور نظم مؤلف یعنی قرآن (جو کہ کلام لفظی ہے) پر مجاز ہے اور قاعدہ ہے کہ جب لفظ کا اطلاق کسی شئی پر مجاز کیا گیا ہو تو اس لفظ کی نفی شئی سے کرنا جائز ہوتی ہے مثلاً ”زيد اسد“ کہ زید بہاری میں شیر کی طرح ہے، زید پر ”اسد“ (شیر) کا اطلاق مجاز کیا گیا ہے اب اسد کی زید سے نفی کرنا جائز اور صحیح ہے چنانچہ ”زيد ليس بأسد“ کہنا درست ہے، تو یہاں بھی کلام کا اطلاق نظم مؤلف یعنی کلام لفظی پر مجاز کیا گیا ہے تو اب نفی کرنا درست ہوگا یوں کہا جائے گا کہ قرآن (جو کہ نظم مؤلف یعنی جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کلام اللہ نہیں ہے تو یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن یعنی کلام لفظی کلام اللہ ہے، جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں چھٹتا اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

اعتراض نمبر (۲): ”و ايضا المعجز المتحدى به الخ“ کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر چھٹتا ہے اور اسی پر اجماع ہے، مجاز کے معنی میں کہنا خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ نے اسی قرآن (جو آیات اور سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کے مثل لانے کا پوری دنیا والوں کا چیلنج کیا فرمایا ”فَلْيُنْزِلْ لَنَا آيَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَآيَاتٍ مِّنَ الْأَرْضِ وَإِن تُسْأَلْهُمْ لَيَبْغِيَنَّكَ لَهُمْ كَلِمَاتٍ هُنَّ حَكِيمٌ مُّكْتَفٍ“ اللہ تعالیٰ نے عرب والوں کو کلام نفسی کا معارفہ کرنے کے لیے نہیں کہا تھا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ (کلام نفسی) کا مثل پیدا کرو، یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے جو جائز نہیں، لہذا نظم مؤلف کے مثل لانے کا چیلنج کیا ہے چونکہ کفار کو نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے میں شبہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ رسول کا اپنا کلام ہے، تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ”المعجز المتحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقتاً“ یعنی تحدیٰ ہے (کلام لفظی) حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی۔

جواب: ”قلنا الخ“ کلام اللہ کا لفظ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں کوئی مجاز نہیں ہوتا کیونکہ مشترک لفظی کی وضع ہر معنی کے لیے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر معنی حقیقی ہوتا ہے، تو ثابت ہو گیا کہ جس طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر بھی ہے بعینہ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر بھی ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہے، البتہ جب کلام نفسی مراد ہوگی تو اس وقت کلام نفسی کی اضافت کلام اللہ کی طرف ”اضافة الصفات الى الموصوف“ کے قبیل سے ہوگی اس وقت کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جب کلام لفظی مراد ہوگی تو اس وقت کلام لفظی کی اضافت کلام اللہ کی طرف ”اضافة المخلوق الى الخالق“ کے قبیل سے ہوگی، کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے وہ بندوں کی تابلیغات میں سے نہیں ہے یعنی کلام لفظی جو حضور علیہ السلام پر نازل ہوا وہ بندوں کا کلام نہیں بلکہ اللہ کا کلام ہے۔

وَمَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ أَنَّهُ مَجَازٌ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ أَنَّ الْكَلَامَ فِي التَّحْقِيقِ وَبِالذَّاتِ اسْمٌ لِلْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِيَةُ اللَّفْظِ بِهِ وَضْعُهُ لِلذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى فَلَا يَزَاغُ لَهُمْ فِي الْوَضْعِ وَالتَّسْمِيَةِ۔

ترجمہ: اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت (کلام) میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے پس اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ (کلام اللہ) نظم مؤلف کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ (معنی) یہ ہے کہ کلام ہیئت وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس (کلام) کے ساتھ اور اس (لفظ) کو اس (کلام) کے لیے وضع کر دینا محض اس (لفظ) کی معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف) کے لیے کلام اللہ (کے) وضع کیے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قولہ و ما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدّمہ کا جواب ہے۔

اعتراض: ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ انہوں نے نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور دونوں (کلام نفسی و کلام لفظی) کلام اللہ کے حقیقی معانی ہیں۔

جواب: مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دونوں معنوں پر اطلاق ہوتا ہے:

(۱) لفظ کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو جیسے لفظ اسد کا اطلاق رجل شجاع کے معنی میں مجاز ہے جو کہ اسد کا غیر معنی موضوع لہ ہے۔

(۲) لفظ تو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو لیکن یہ وضع کسی علاقہ کی وجہ سے ہو، تو مشائخ نے کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی پر جو مجازاً کیا ہے وہ مجاز بالمعنی الثانی کے اعتبار سے کیا ہے کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے، لفظ کلام اللہ کی وضع بھی ہر ایک کے لیے الگ الگ ہے اور کلام اللہ کا استعمال بھی ہر ایک کے اندر حقیقت ہے البتہ کلام اللہ، کلام نفسی کے لیے بالذات و بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور کلام لفظی کے لیے دال مدلول کے علاقہ کی وجہ سے (کہ کلام لفظی، کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے) وضع کیا گیا ہے، جس طرح معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہوتا ہے دال مدلول کا یا سبب مسبب کا یا علت معلول وغیرہ کا اس اعتبار سے دوسرا معنی حقیقی علاقہ دال مدلول کی وجہ سے مجاز کے مشابہ ہو گیا اس لیے مشائخ نے کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہہ دیا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَعْنَى فِي قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى قَدِيمٌ كَيْسَ فِي مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتَّى يُزَادَ بِهِ مَذْلُومُ اللَّفْظِ وَ مَفْهُومُهُ، بَلْ فِي مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَالْمُرَادُ بِهِ مَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَ مُرَادُهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلْفِظِ وَالْمَعْنَى شَامِلٌ لَهُمَا وَهُوَ قَدِيمٌ

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول میں ”کلام اللہ ایک معنی قدیم ہے“ لفظ کے مقابلے میں نہیں ہے، حتیٰ کہ اس (معنی سے) لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم مراد لیا جائے بلکہ (وہ معنی) عین کے مقابلے میں ہے اور مراد اس (معنی) سے وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسا کہ تمام صفات ہیں اور ان (محققین) کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور قدیم ہے۔

قولہ و ذهب بعض المحققين الخ مشائخ اشاعره کی کلام ”کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم میں معنی کے لفظ سے بعض اصحاب کو یہ شبہ لاحق ہوا تھا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی قدیم پر چھپتا ہے اور کلام لفظی پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔

ایک جواب تو ماقبل میں شارح نے دیا تھا، اب یہاں سے دوسرا جواب شارح، قاضی عضد الدین یعنی صاحب موافق کی طرف سے نقل فرما رہے ہیں کہ مشائخ کی کلام ”کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم“ میں لفظ معنی کے دو معانی

آتے ہیں:

(۱) لفظ کے مدلول و مفہوم کو معنی کہتے ہیں اس کا مقابل لفظ ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض اصحاب کو شبہ ہو گیا تھا کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے مراد کلام نفسی ہے اسی پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقہ ہے۔ باقی کلام لفظی رہا اس پر کلام اللہ کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے حالانکہ صاحب موافق کہتے ہیں کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے یہ پہلا معنی مراد ہی نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہے جو درج ذیل ہے۔

(۲) دوسرا معنی لفظ معنی کا یہ ہے کہ جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو جیسا کہ تمام صفات باری تعالیٰ مثلاً، علم و قدرت وغیرہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں خود بذاتہ قائم نہیں ہیں، اس معنی کا مقابل عین ہے جو خود بذاتہ قائم ہوتا ہے۔ اب مشائخ کی کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنی کا اول معنی مراد ہے یا ثانی؟ اگر پہلا معنی مراد لیتے ہیں تو پھر بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً معنی کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرا معنی مراد لیتے ہیں یعنی جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو تو اس وقت دوسرے معنی کے اعتبار سے معنی کی فہرست میں لفظ اور معنی دونوں داخل ہو جائیں گے اور مشائخ کے کلام کی مراد یہ ہوگی کہ لفظ اور معنی یعنی کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں قدیم ہیں اور کلام اللہ ہیں، پھر اس پر اعتراض ہوا کہ جیسا ذکر آنے والی عبارت میں ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قَدَمِ الظُّلَمِ الْمَوْلَفِ الْأَجْزَاءُ لِقَانَهُ، بَدِيهِهِ الْأُسُوحَالَةُ الْقَطْعُ بَانَهُ، لَا يُمَكِّنُ التَّلَفُّظُ بِالْيَسِينِ مِنْ بِسْمِ اللَّهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَكَّبُ الْأَجْزَاءِ فِي نَفْسِهِ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرْكِبِ الْأَجْزَاءِ وَ تَقْدِمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَ التَّرَكُّبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَ الْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْأَلْفِ وَ هَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ الْمُقَرُّ وَ قَدِيمٌ وَ الْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ وَ أَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَرْكِبَ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ، تَعَالَى سَمِعَهُ، غَيْرَ مُرَكَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ اخْتِصَاجِهِ إِلَى الْأَلْفِ هَذَا حَاصِلُ كَلَامِهِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے نگران کیا ہے یعنی ظلم مؤلف الاجزاء کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے، اس لیے کہ اس کا حال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ کہ سین کا تلفظ "بسم اللہ" میں ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کرنے کے بعد بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ بذاتہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسا کہ وہ الفاظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہونے کے قائم ہیں اور ترتب صرف تلفظ اور قرأت میں حاصل ہوتا ہے اگر کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کا معنی ہے کہ مقررہ قدیم ہے اور قرأت حادث ہے اور بہر حال جو (الفاظ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں حتیٰ کہ جس نے اللہ کے کلام کو سنا اس

نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا، اس کے آلہ کے (تلفظ) کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ (صاحب موافق) کی کلام کا حاصل ہے۔

قوله لا کما زعمت الحنابلة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے جو ماقبل میں صاحب موافق کے ذکر کردہ جواب سے پیش آیا ہے۔

اعتراض: صاحب موافق کی بات سے یہ ثابت ہوا کہ الفاظ (کلام لفظی) و معنی (کلام نفسی) دونوں قدیم ہیں تو پھر آپ میں اور تنابہ میں کیا فرق رہا ہے، وہ بھی الفاظ کو یعنی قرآن کو قدیم مانتے ہیں اور آپ حضرات بھی الفاظ (قرآن) کو قدیم مان رہے ہیں۔

جواب: ان میں اور ہم میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اس طرح کہ تنابہ نظم مؤلف مرتب الاجزاء کو قدیم مانتے ہیں یعنی یہ قرآن جو نظم مؤلف مرتب الاجزاء والا ہے قدیم ہے حالانکہ یہ بدیہی طور پر محال ہے، اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ جب تک باء کا تلفظ ختم نہیں ہوتا، تو سین بھی حادث اور باء بھی حادث ہے، لہذا ثابت ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں ان کو قدیم کہنا غلط ہے، یہ تنابہ کے قول اور ان کی تردید کا ذکر تھا۔

ہماری مراد الفاظ کے قدیم ہونے سے یہ ہے کہ جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب ہیں ان میں تقدم و تاخر نہیں اور نہ ہی ان میں کوئی ترتیب ہے اور نہ ہی تالیف ہے، جس طرح حافظ قرآن کے ذہن میں سارا قرآن غیر مرتب طریقے سے موجود ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں، ہاں بوقت قرأت اس میں ترتیب ہوتی ہے کیونکہ حافظ قرآن پورے قرآن کو دفعہ واحد نہیں پڑھ سکتا، کیے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا، اس لیے کہ آلہ تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعہ واحد تلفظ پر قدرت نہیں ہے، ہاں البتہ دونوں میں فرق ہے جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، ترتیب حدوث کو سترم ہے اور جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں نہ ہی وہ آلہ تلفظ (زبان) کا محتاج ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا گویا کہ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا، یہ صاحب موافق کی کلام کا حاصل ہے۔

”هذا المعنى قولهم المعقود قديم و القراءه حادثه الخ“ شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو تقریر ماقبل میں کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ بھی ہے اور ہمارے ساتھ بھی۔ اول میں ترتیب نہیں اس وجہ سے وہ قدیم ہے اور ثانی میں ترتیب ہے، اس وجہ سے وہ حادث ہے، تو عبارت میں مقررہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں اور قرأت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں۔

وَهُوَ جَيِّدٌ لِّمَنْ يَتَعَمَّلُ لَفْظًا قَلِيلًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْخُرُوفِ الْمُنْطَوِّقَةِ أَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوطِ

وَجُودَ بَعْضِهَا بِعِلْمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنْ الْأَشْكَالِ الْمُرَكَّبَةِ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ وَ نَحْنُ لَنَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَالِ إِلَّا كَوْنِ صُورِ الْخُرُوفِ مَخْزُونَةٍ مُرْتَسِمَةٍ فِي خِيَالِهِ بِحَيْثُ إِذَا انْفَتَحَ إِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنَ الْفَاطِ مُمْتَلِكَةٍ أَوْ نَقُوشِ مُتْرَكِيَةٍ وَإِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوعًا۔

توجہ: اور یہ (صاحب مواقف کی مذکورہ تقریر) عمدہ ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے اس حال میں کہ وہ حروف منطوقہ (تلفظ کیے جانے والے حروف) یا ایسے حروف خلیہ کہ جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی ایسے مرتب الاشکال نقوش سے منقول ہیں جو اس لفظ پر دل ہیں اور ہم نہیں سمجھتے حافظ قرآن کے نفس کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا (اس کے) خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا اس حیثیت سے کہ جب ان (صورتوں) کی طرف التفات کرے تو وہ ایسا کلام ہو جائے جو الفاظ خلیہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہو اور جب وہ تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

قولہ و هو جید لمن يتعقل الخ یہاں سے شارح کی طرف سے صاحب مواقف کی مذکورہ کلام پر طعن ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ صاحب مواقف کی مذکورہ کلام تو بہت عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو اس بات کو سمجھ سکے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر اس میں ترتیب نہیں اور جو ہم حروف منطوقہ میں اور اشکال منقوشہ مرتبہ میں ترتیب دیکھتے ہیں جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی حروف خلیہ جیسی ترتیب بھی نہیں ان الفاظ میں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں یہ تحقیق تو بڑی عمدہ ہے کہ جس سے بہت سارے اشکالات کا سد باب تو ہو جائے گا مگر سمجھ نہیں آئی جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہیں جب حافظ قرآن قوت خیالی کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ الفاظ و حروف (الفاظ خلیہ) اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جب وہ بولتا ہے تو وہ الفاظ سنے جاتے ہیں۔ بہر حال جواب تو بہت عمدہ ہے کیونکہ اس سے بلا تکلف قواعد شرع کی موافقت ہو جاتی ہے، لیکن کیا کریں بات غیر معقول ہے کہ الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں مگر ان میں ترتیب نہ ہو، تقدم و تاخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو اس کو سوچنا عقل سے باہر ہے کیونکہ اگر ترتیب نہ ہو تو پھر لمع ملع میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

وَالْتَّكْوِينُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْمَخْلُقِ وَالتَّخْلِيقِ وَالْإِبْجَادِ وَالْأَحْدَاثِ وَالْإِخْرَاجَ وَنَحْوَ ذَلِكَ وَ يُفَسَّرُ بِإِخْرَاجِ الْمُعْلُومِ مِنَ الْعَلَمِ إِلَى الوجودِ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لِأَطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَى أَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهُ وَ اِمْتِنَاعُ إِطْلَاقِ الْأَسْمِ مُشْتَقٌّ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَاعِذُ الْأَشْيَاقِ وَصَفًا لَهُ فَلَا يُنَابِه

ترجمہ: اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے کہ جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اسکی مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور (اسکی) تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (وہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اثبات پر مشتق ہو جانے کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ) عالم کا خالق (اور) اسکا مکون ہے اور اسم مشتق کا اطلاق مشتق ہو جانے کی وجہ سے بغیر اسکے کہ ماخذ اشتقاق اسکی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

قوله والتکوین وهو المعنى الذى الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”من العدم الى الوجود“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”صفة لله تعالى“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ”و التکوین الخ“ ماقن آٹھویں صفت کو بیان فرما رہے ہیں چونکہ ماقن ماترید یہ میں سے ہیں ان کے ہاں صفات حقیقیہ آٹھ ہیں جبکہ شاعرہ کے ہاں سات صفات ہیں جن کا ذکر ماقنل میں ہو چکا ہے، اشاعرہ تکوین کو امر اضافی و اعتباری قرار دیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکوین کو فعل تخلیق، خلق، ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنی یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

دوسرا حصہ: ”صفة لله تعالى الخ“ یہاں سے تکوین کے وجود و ثبوت پر دلیل پیش کرتا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے خالق و مکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق فاعل پر بغیر اسکے ماخذ اشتقاق کے متنع و محال ہے، لہذا جب عقل و نقل سے اللہ تعالیٰ کا خالق و مکون (اسم مشتق) ہونا ثابت ہے تو خلق و تکوین (ماخذ اشتقاق) بھی اس اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت کسی موصوف کیساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے، لہذا تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

اَرْكَبُهُ بِوُجُوهِ الْاَوَّلِ اَنَّهُ يَمْنَعُ قِيَامَ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ الْفَالِىُّ اَنَّهُ وَصَفَ ذَاتَهُ فِى كَلَامِهِ الْاَزْكٰى بِاَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِى الْاَوَّلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكُذْبُ اَوْ الْعُدُولُ اِلَى الْمَحَاجِزِ وَاللَّزِمُ بِاطِلَالِ اَيِّ الْخَالِقِ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ اَوْ الْقَادِرُ عَلَى الْخُلُقِ مِنْ غَيْرِ تَعَزُّرِ الْحَقِيقَةِ عَلَى اَنَّهُ لَوْ جَاَزَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخُلُقِ لَجَاَزَ اِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَيْهِ اَلثَّالِثُ اَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا فَلَمَّا يَتَكَوَّنُ الْاَمْرُ فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ وَهُوَ مُحَالٌ وَيَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحْصَالُهُ تَكْوِينِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّهُ مُشَاهِدٌ وَاِمَّا بِقُدْرَتِهِ فَيَسْتَعْنَى الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْاِحْدَاثِ وَفِيهِ تَغْطِيلُ الصَّانِعِ الرَّابِعُ اَنَّهُ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِى ذَاتِهِ فَيَحْسَبُ مُحَالًا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِى غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ اَبُو الْهَدَيْلِ مِنْ اَنَّهُ تَكْوِينُ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَ مُكُونًا لِنَفْسِهِ وَلَا خِفَاءَ لِمَا اسْتِحْصَالُهُ۔

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چند وجوہ سے، اول یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ متنع ہے اس

دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ دوم یہ ہے کہ اس (اللہ) نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر وہ ازلی میں خالق نہ ہو (تو اللہ تعالیٰ کا) کاذب ہونا لازم آئے گا یا مجازی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق (کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا) بغیر حقیقت کے محذور ہونے کے۔

علاوہ ازیں اگر خالق کا اطلاق اس (اللہ تعالیٰ) پر جائز ہو، قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا اس پر اعراس میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو یا تو (وہ تکوین) دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے تکوین عالم کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے (حادث ہوگا) پس حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس میں صانع کا بے کار ہونا (لازم آتا) ہے، چہاں یہ ہے کہ اگر (وہ تکوین) حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذات باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا (ایسی صورت میں وہ اللہ تعالیٰ) محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں (حادث ہوگا) جیسا کہ اسکی جانب ابوالعزیز گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنی ذات کے لیے خالق اور کون ہو جائے گا اور اسکے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں۔

قولہ ازلیہ بوجہ الاول الخ ماتن نے فرمایا کی مفت تکوین ازلی ہے، شارح نے اسکا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے۔

(۱) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تکوین کا حادث ہونا باطل لہذا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعی ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، خالق اور مکون دونوں متحد ہیں تو ازل ہی سے صفت تکوین و خلق کا ہونا ضروری ہے، اگر تکوین کو حادث مانا گیا تو پھر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور اگر کوئی اس دلیل کا یہ جواب دے (جیسا کہ امام غزالی نے جواب دیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کا معنی خالق فی المستقبل ہے یا آئندہ خالق ہوگا پھر قادر علی الخلق کے معنی میں ہے یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔ (جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے) تو شارح اشاعرہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور یہ تو معنی حقیقی (کہ خلق مفت ازلیہ ہے) کے محذور ہونے بغیر مجازی طرف رجوع کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسی طرح اگر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو (کہ وہ ہر چیز کے پیدا کرنے میں قادر ہوگا) جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے تو پھر تمام اعراس سے مشتق اسماء کے معنی میں بھی جائز ہونا چاہیے، مثلاً قادر علی البیاض، قادر علی السواد، قادر علی الاحمر ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو ایض و اسود و احمر کہنا جائز ہو نا چاہیے حالانکہ بالاتفاق ان اسماء کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر باطل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ امام

غزائی اور صاحب جمع الحج کا جواب درست نہیں۔

(۳) اگر تکوین حادث ہو تو اسکی دوصورتیں ہیں (۱) تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا تکوین کا وجود خود بخود ہوگا، پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے، لہذا تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہونا باطل ہے، نیز اس صورت میں عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ مشاہد اور موجود ہے کیونکہ عالم کا وجود کوئیات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور کوئیات کا غیر متناہیہ ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہذا عالم کا وجود محال ہوگا، (۲) دوسری صورت میں حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی اور بے نیاز ہونا اور صانع کا بے کار ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب ایک چیز کا بغیر محدث و صانع کے موجود ہونا ممکن ہوگا، اسی طرح تمام جہان کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا، تو پھر صانع کی کوئی حاجت و ضرورت نہ رہے گی اور یہ باطل ہے، جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو تکوین کا حادث ہونا باطل ہو گیا، ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔ یہی ہمارا مدعی ہے۔

(۴) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اسکی دوصورتیں ہیں، (۱) تکوین یا تو ذات باری تعالیٰ میں حادث ہوگی، اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ ذات باری تعالیٰ کا کل حوادث ہونا لازم آئے گا جو ذات باری تعالیٰ کے حدوث کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے، یا ذات باری تعالیٰ کے علاوہ میں حادث ہوگی، جیسا کہ معتزلہ میں سے ابو الھذیل کا مذہب ہے کہ تکوین ہر جسم کے ساتھ قائم ہے، تو اس صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق و مکون ہونا لازم آئے گا کیونکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی خالق و مکون ہوتا ہے اور ہر جسم کا اپنا خالق و مکون ہونا باطل ہے، جو باطل کو مستلزم وہ خود باطل، لہذا صفت تکوین کا اللہ تعالیٰ کے علاوہ میں پایا جانا باطل، جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو صفت تکوین کا حادث ہونا باطل ہوا، ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔

وَبَنَىٰ هَذِهِ الْأَدِلَّةَ عَلَىٰ أَنَّ التَّكْوِينَ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَىٰ أَنَّهُ مِنَ الْأَضَافَاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلَ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالَىٰ وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهُ، وَبَعْدَهُ، وَمَذْكُورًا بِالْإِسْتِنَا وَمَعْبُودًا وَمُؤَيَّنًا وَمُحْيِيًا وَنَحْوَ ذَلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْأَوَّلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّعْلِيلِيَّةِ وَالتَّرْتِيبِي وَالْإِمَاتَةِ وَالْأَحْيَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَا ذَلِيلَ عَلَىٰ كَوْنِهِ صِفَةً أُخْرَىٰ سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ فَإِنَّ الْقُدْرَةَ وَإِنْ كَانَتْ يَسْتَبْطِنُ إِلَيْهَا وَجُودُ الْمُكُونِ وَعَلَيْهِ السَّوَاءُ لَكِنْ مَعَ انْضِمَامِ الْإِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ أَحَدُ الْمَجَالَيْنِ.

ترجمہ: اور ان (مذکورہ) دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسا کہ علم اور قدرت۔ اور متعقبن متکلمین میں سے اس بات پر ہیں کہ وہ (تکوین) اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر

چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معیت اور محیی ہونا اور اس کی مثل اور حاصل ازل میں وہ تخلیق، تریق، امات، احیاء وغیرہ کا مبداء ہے، اس (تکوین) کے قدرت اور ارادے کے علاوہ دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت ممکن کے وجود اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادے کے ملنے کے ساتھ دونوں جانبوں (وجود و عدم) میں سے ایک جانب خاص ہو جاتی ہے۔

قوله و مبني هذه الادلة سے نحو ذلك الخ تک اس عبارت میں شارح کا مقصد اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے اور مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرنا ہے جو تکوین کے ازل ہونے پر بیان کی گئی ہیں وہ تب درست ہو سکتی ہیں کہ جب تکوین بھی علم و قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے حالانکہ محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صفت تکوین کوئی حقیقی اور علیحدہ مستقل صفت نہیں ہے جس طرح علم و قدرت وغیرہ مستقل حقیقی صفات ہیں بلکہ تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔ (اضافت متکلمین کے ہاں وہ امر مہوم ہے کہ جس کو کسی دوسری شئی کی نسبت سے سمجھا جائے اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جن کا وجود خارج میں نہ ہو اور نہ ہی اعتبار کرنے والوں کے ذہن میں ان کا قیام ہو) بہر حال تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شئی ہے جس طرح قلبیت و معیت و بعدیت امور میں سے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا، یاں معنی اضافی و اعتباری اوصاف ہیں کہ قلبیت معیت و بعدیت دوسری شئی کے بغیر تصور نہیں ہو سکتیں۔ (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالہیستونا ہونا بھی امر اضافی ہے، اس لیے کہ مذکور تب ہوگا جب الہیسنہ موجود ہوں۔ (۳) اسی طرح معبود ہونا، بارنا، زندہ کرنا بھی امور اضافی ہیں کیونکہ ان کا معنی بغیر عابد کے اور جس کو مارا جائے اور زندہ کیا جائے کے بغیر معبود، محیی اور معیت کا وجود تصور نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں کہ جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو تو وہ معبود کیسے ہوگا، اسی طرح جب کوئی چیز لائق امات و احیاء ہوگی تو اسی وقت محیی اور معیت بھی ہوگا۔ بہر حال یہ سب یعنی قلبیت، بعدیت، معیت، الہیسنہ، عابد وغیرہ (جو کہ امور اضافی ہیں) حادث ہیں، ان کے حدوث سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، اسکے حادث ہونے سے بھی کوئی محال یعنی ممکن (ذات باری تعالیٰ) کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

”والحاصل فی الازل هو مبدأ التخلیق الخ“ شارح فرماتے ہیں کہ ازل وہ چیز ہے جو امور اضافیہ (تخلیق، تریق، امات، احیاء، تصور وغیرہ) کا مبداء اور علت بنے اور مذکورہ اوصاف کا مبداء اور علت صرف قدرت اور ارادہ ہے، اس کے علاوہ کوئی صفت نہیں ہے اور قدرت کا تعلق شئی کے وجود و عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت ہوتی ہے کہ وہ مقدر کو وجود میں لائے یا نہ لائے، مگر جب اس قدرت کے ساتھ ارادے کا انتظام ہو جاتا ہے تو پھر شئی کی دونوں جانبوں (وجود و عدم) میں سے ایک جانب کو ترجیح مل جاتی ہے، تکوین ارادہ اور قدرت کے تعلق سے

وجود میں آتی ہے، لہذا تکوین ارادہ و قدرت کے علاوہ کوئی مستقل مفت نہیں ہے، بلکہ امر اضافی ہے جو کبھی تزیین کی شکل میں، کبھی احیاء، کبھی امات وغیرہ کی شکل میں ہوتی ہے، ارادہ و قدرت ہی مبداء تکوین ہے۔

وَلَمَّا اسْتَمْتَلُ الْقَائِلُونَ بِمُحْدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ بِلَوْنِ الْمُكُوْنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قَدَمُ الْمُكُوْنَاتِ وَ هُوَ مَحَالٌ اِشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَ هُوَ اَيُّ التَّكْوِيْنِ تَكْوِيْنُهُ لِلْعَالَمِ وَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهِ لَا هِيَ الْاَوَّلُ بَلْ لَوْفَتْ وَجُوْدُهُ عَلَى حَسْبِ عِلْمِهِ وَ لَا اَدْبَهُ فَالتَّكْوِيْنُ باقٍ اَزْلًا وَ اَبَدًا وَ الْمُكُوْنُ حَادِثٌ بِمُحْدُوْثِ التَّعْلُقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ غَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةُ الَّتِي لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدِيْمِيَّتِهَا قَدَمُ مُتَعَلِّقَاتِهَا لِيَكُوْنَ تَعْلُقَاتُهَا حَادِثَةً۔

ترجمہ: اور جب تکوین کے حدوث کے قائلین نے یوں استدلال کیا ہے کہ تکوین کا تصور مکون کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسا کہ ضرب کا (تصور) بغیر مضروب کے (نہیں ہو سکتا) پس اگر وہ (تکوین) قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مصنفؒ نے جواب کی طرف اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا اور وہ یعنی تکوین بنانا ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اپنے علم اور ارادے کے مطابق۔ پس تکوین باقی ہے ازل اور ابد میں اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ صفات قدیمہ میں ہے وہ صفات قدیمہ کہ ان کے قدیم ہونے سے تعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

قوله و لما استمل القائلون الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”و هو محال“ تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے، دوسرا حصہ ”اشار الی الجواب بقوله“ سے آخر تک ہے، اس حصے میں مانتؒ نے اشاعرہ کی مذکورہ دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور شارحؒ نے انکی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: (دلیل اشاعرہ) اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مضروب کے بغیر ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح مکون کا تصور بھی بغیر تکوین کے نہیں ہو سکتا، اب اگر تکوین ازلی اور قدیم ہو تو اس صورت میں مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ بالاتفاق مکونات حادث ہیں، لہذا تکوین بھی حادث ہے۔

دوسرا حصہ: ”اشار الی الجواب الخ“ مانتؒ نے اشاعرہ کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین ازلی اور قدیم ہے، البتہ اسکا تعلق مکونات و مخلوقات کے ساتھ حادث ہے تو تعلق کا حدوث مکونات و مخلوقات کے حدوث کو مستلزم ہے، لیکن تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم و قدرت ہے کہ ان کے تعلقات کا حدوث معلومات و مقدرات کے حدوث کو مستلزم ہے لیکن علم و قدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے بلکہ علم و قدرت ازلی و

قدیم ہیں۔ لیکن ماتن کی عبارت مذکورہ واضح طور پر جواب پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لیے شارح نے اسکو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا ہے۔

نیز ماتن نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ عالم کا صانع و مکون ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم کے ہر ہر جزء کے بھی صانع اور مکون ہیں، ماتن کی یہ عبارت ”و لكل جزء من اجزاء الخ“ فلسفہ پروردہ، جنہوں نے عالم کے بعض اجزاء (جیوٹی اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ) کو مصنوعات و مکونات میں شمار نہیں کیا بلکہ ان کو قدیم مانا ہے، ماتن نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ کائنات کا ہر ہر جزء مکون و مخلوق ہے اور حادث ہے نہ کہ قدیم، یہ ماتن کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو پہلو ہیں اول پہلو تو یہی ہے جو ذکر کیا گیا، یعنی مکونات حادث ہیں اور مکون قدیم ہے، اور ان دونوں کا تعلق بھی حادث ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ مکون قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض وجود میں لانی ہے، لہذا مکون کا تعلق مکونات سے قدیم و داپھر بھی مکون کو قدیم اور مکون کو حادث کہا جائے گا کیونکہ مکونات کے اوقات حادث ہیں، لیکن شارح نے متن کے بعد ”فالمکونین باقی از لا و ابد الخ“ کہہ کر جواب کے اول پہلو کی تعیین فرمادی۔

وَلِهَذَا تَحْقِيقُ مَا يُقَالُ إِنَّ وُجُودَ الْعَالَمِ إِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ لَزِمَ تَعَطُّلُ الصَّائِعِ وَ اسْتِفْئَاءُ الْخَوَارِثِ عَنِ الْمُوجِدِ وَ هُوَ مَحَالٌ وَإِنْ تَعَلَّقَ فَلَمَّا أَنْ يَسْتَعْلِزِمَ ذَلِكَ قَدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِهِ فَيَكُونُ قَدَمُ الْعَالَمِ وَ هُوَ بَاطِلٌ أَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِينُ أَيْضًا قَدِيمًا مَعَ خُلُوتِ الْمَكُونِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ وَ مَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْقَوْلَ يَتَعَلَّقُ وَجُودَ الْمَكُونِ بِالتَّكْوِينِ قَوْلٌ بِمَعْنَى إِذِ الْقَدِيمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِالْغَيْرِ وَ الْحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَيُوجِبُهُ نَظَرًا لَأنَّ هَذَا مَعْنَى الْقَدِيمِ وَ الْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلَى مَا تَقُولُ بِوِ الْفَلَّاسُفَةِ وَ أَنَّ عِنْدَ الْمُتَعَلِّقِينَ بِالْحَادِثِ مَا لَوْ جُودُهُ بِذَاتِهِ أَيْ يَكُونُ مَسْبُوقًا بِالْعَالَمِ وَ الْقَدِيمُ بِخِلَافِهِ وَ مُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وَجُودِهِ بِالْغَيْرِ لَا يَسْتَعْلِزِمُ الْخُلُوتَ بِهَذَا الْمَعْنَى لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُتَحَاجًّا إِلَى الْغَيْرِ صَادِرًا عَنْهُ دَائِمًا بِكَوَانِهِ كَمَا ذَهَبَ بِهِ الْفَلَّاسُفَةُ فِيمَا ادَّعَوْا فَيَكُنْهُ مِنَ الْمُتَمَكِّنَاتِ كَالْهُيُولَى مَثَلًا۔

ترجمہ: اور یہ اس (جواب کی) تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور اسکی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کا بے کار ہونا اور حادث کا موجود سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر تعلق رکھے تو پھر (یہ تعلق) مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اس (اللہ تعالیٰ) سے تعلق رکھتا ہے عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) پس مکون بھی قدیم ہوگی اس مکون کے حادث ہونے کے ساتھ جو اس (مکون) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور جو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مکون کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق

کا قائل ہونا یہ اس (مکون) کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کیساتھ نہ ہو اور حادث وہ ہے کہ جس کا تعلق اس (غیر) کے ساتھ ہو۔ پس اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے اس طریقے پر جس کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے ہاں حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی وہ مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض اس (مکون) کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہو اس سے صادر ہو، اس (غیر) کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ چلے گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں کہ جن کے قدیم ہونے کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، جیسے ہوئی ہے مثلاً۔

قولہ و هذا تحقيق ما يقال الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ ”و هذا تحقيق“ سے ”وما يقال“ تک ہے، اس حصہ میں امام نور الدین بخاری (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے متحققین اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کا معارضہ کرتے ہوئے نکوین کے قدیم ہونے پر استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وما يقال“ سے ”ففيه نظر“ تک ہے، اس حصہ میں صاحب کفایہ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اے اشاعرہ کہ تمہارا استدلال تمہارے خلاف ہی پڑ رہا ہے، تیسرا حصہ ”ففيه نظر“ سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارح نے صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب کو رد کیا ہے۔

پہلا حصہ: ”و هذا تحقيق ما يقال الخ“ امام نور الدین بخاری نے اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں، پہلے دو احتمال باطل ہیں، تیسرا ثابت اور متعین ہے۔ فرماتے ہیں کہ وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ اور اسکی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ نہ ہو یہ احتمال باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا بے کار ہونا اور عالم کے وجود کا موجد و محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہذا وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ ضرور ہوگا، اب دو احتمال ہیں، یا تو صفات قدیمہ کے ساتھ تعلق وجود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا یا نہیں، اول احتمال باطل ہے، اس لیے کہ وجود عالم کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہذا دوسرا احتمال ثابت ہو گیا کہ صفت قدیمہ کے ساتھ وجود عالم کا تعلق اس (عالم) کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح نکوین ہے جو صفت ازلیہ اور قدیم ہے مکون کے ساتھ تعلق ہونے کی بناء پر مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لہذا مکون و مخلوق کا حادث ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: ”وما يقال الخ“ صاحب کفایہ نے کہا کہ اے اشاعرہ! تم نے کہا ہے کہ بغیر مغرب کے ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا، اسی طرح بغیر مکون کے نکوین کا تصور نہیں ہو سکتا، اگر نکوین ازلی ہو تو پھر مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے تم نے اپنے اس استدلال میں مکون کا تعلق نکوین کے ساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث

ہوتا ہے، تو ممکن کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ ممکن کا قدیم ہونا ثابت ہوا، تو آپ کا استدلال خود آپ کے خلاف جارہا ہے۔

تیسرا حصہ: ”فہیہ نظر الخ“ اس حصے میں شارح علامہ تفتازانی نے صاحب کفایہ کے جواب کو رد کیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، یہ تو حادث بالذات ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو، جبکہ متکلمین کے ہاں حادث کی تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ نیز کسی چیز کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات، مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسکے وجود کا تعلق واجب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس سے بالاجاب یعنی بلا ارادہ و اختیار صادر ہے اس لحاظ سے وہ حادث بالذات ہے مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جواب تو آپ کا عمدہ ہے مگر کیا کر یہ یہ محتلفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے آپ کا جواب درست نہیں۔

نَعَمْ إِذَا الْبَيِّنَاتُ صُلُوْرُ الْعَالَمِ عَنِ الصَّائِلِ بِالْأَحْيَاءِ دُونَ الْإِبْجَابِ بِدَلِيلٍ لَا يُتَوَقَّفُ عَلَى خُلُوتِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعْلُقِ وَجُوْدِهِ بِتَحْكُمِ اللَّهِ تَعَالَى قَوْلًا بِحُلُوْثِهِ۔

ترجمہ: جی ہاں! جب ہم ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے، نہ کہ بالاجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہوگا، قائل ہوگا ممکن کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

قولہ: نعم اذا البينات الخ شارح اس عبارت میں یہ فرما رہے ہیں کہ قائل میں صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب میں کچھ کمزوری ہے، اگر اس میں کچھ تصرف کر لیا جائے تو جواب درست ہو سکتا ہے، وہ تصرف یہ ہے کہ اگر ممکن یعنی عالم کا صانع متعارف کا معنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے کہ جو وجود عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تا کہ دور لازم نہ آئے (کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر و مختار ہونے پر اور قادر و مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر، یہی دور ہے جو کہ محال ہے) تو ایسی صورت میں ممکن کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً ممکن کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ (ممكن) فاعل متعارف کا معنوع ہے اور فاعل متعارف کا معنوع حادث (یعنی مسبوق بالعدم) ہوتا ہے کیونکہ فاعل اس معنوع کے ایجاد و تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں کرے گا، پہلی صورت تحصیل حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے محال ہے تو لا محالہ اس کے ایجاد کا ارادہ اس کی عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ممکن یعنی عالم کا حادث ہونا

صانع مختار سے ثابت کیا جاتا ہے بایں معنی کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو پھر اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے تو معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔

وَمِنْ هُنَا يُقَالُ إِنَّ التَّصَوُّصَ عَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّكْبَةِ عَلَى مَنْ زَعَمَ لَكُمْ بَعْضُ الْأَجْزَاءِ كَالْهَيُولَى وَلَا فَهْمَ إِنَّمَا يَقُولُونَ بِقَلَمِهَا بِمَعْنَى عِلْمِ الْمُسَوِّدَةِ بِالْعِلْمِ لَا بِمَعْنَى تَكْوِينِهِ بِالْفِعْلِ۔

ترجمہ: اور اس وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہوا اور قدیم وہ ہے جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کی تصریح کرنا اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جو گمان کرتے ہیں کہ بعض اجزاء قدیم ہیں جیسا کہ ہیولی۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولی) کے قدیم ہونے کے، مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں۔ نہ کہ ممکن بالغير نہ ہونے کے معنی میں۔

قولہ ومن هنا الخ یہ ففیہ نظر (مذکور) کا بقیہ حصہ ہے اور درمیان میں شارح کا قول ” نعم اذا البينا الخ“ جملہ معترضہ تھا۔ ماقبل میں شارح نے حادث کا وہ معنی بیان کیا تھا جو مشکمیں کے ہاں ہے، یہاں سے اسی معنی کی تائید پیش کر رہے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہوا اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ نیز بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ماتن نے جو ”و لكل جزء من اجزائه“ کی تصریح فرمائی ہے یہ دراصل فلاسفہ پروردہ اس طرح کہ فلاسفہ نے اجزاء عالم میں سے بعض اجزاء مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ کو حادث بالذات یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوا اور قدیم بالزمان مانا ہے یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو۔

ماتن نے اس بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو بنایا اور اسکے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو اسکے وقت میں بنایا اور ان پر عدم طاری رہ چکا ہے، جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، لہذا ہیولی و صورت جسمیہ وغیرہ من جملہ عالم کے اجزاء میں سے ہیں یہ بھی حادث ہیں، کیونکہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے (جیسا کہ ماقبل میں ہم ”العالم بجمیع اجزائہ محدث“ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں) اس لئے کہ حادث اور قدیم کا وہ معنی مراد لیا گیا ہے جو مشکمیں کے ہاں ہے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اگر حادث کا یہ معنی مراد لیا جائے کہ جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج نہ ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو پھر ماتن کی کلام ”و لكل جزء من اجزائه“ فلاسفہ پروردہ ہوگی۔

وَالْحَاصِلُ أَنَا لَا نَسْلِمُ أَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ التَّكْوِينُ بِثَوْنٍ وَتُجَوِّدُ الْمُكُونِ وَإِنَّ وَزَائِلَهُ مَعَهُ، وَزَكَاةُ الضَّرْبِ مَعَ الْمُضْرُوبِ لِأَنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ إِضَافِيَّةٌ لَا يُتَصَوَّرُ بِثَوْنٍ الْمُضَافَيْنِ أَغْنَى الضَّارِبَ وَ الْمُضْرُوبَ وَ التَّكْوِينُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ الْإِضَافَةِ الَّتِي هِيَ إِخْرَاجُ الْمَعْلُومِ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى الْوُجُودِ لَا عَيْنَهَا حَتَّى لَوْ

كَانَتْ عَيْنُهَا عَلَى مَا وَقَعَ لِي عِبَارَةُ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحْقِيقِهِ يَلُونِ الْمَكُونِ مُكَابَرَةً وَ انْكَارًا لِلضَّرُورِيِّ۔

ترجمہ: اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے وجود کے نہیں کیا جاسکتا اور اس (تکوین) کا درجہ اس (مکون) کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ ہے۔ اس لیے کہ ضرب مفت اضافی ہے جو متضامین کے بغیر تصور نہیں ہو سکتی، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو اور تکوین مفت حقیقیہ ہے جو اضافت کا مبداء ہے وہ اضافت جو معدوم کو معدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ اس کا عین ہے، یہاں تک کہ اگر وہ (تکوین) عین اضافت ہو جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو البتہ ہوگا قائل ہونا تکوین کے تحقق کا بغیر مکون کے کثیر اور بدیہی کا انکار۔

قوله والحاصل ان لا نسلم الخ سے شارح نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے نہیں پایا جاسکتا، ایسے ہی تکوین ہے، کہ تکوین بغیر مکون کے نہیں پائی جاسکتی، شارح نے کہا کہ یہ قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ضرب مفت اضافیہ ہے، جبکہ تکوین مفت حقیقیہ ہے، ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاسکتا، جبکہ تکوین بغیر مکون کے پائی جاتی ہے، جو کہ حقیقی صفت ہے، اضافی نہیں ہے، بلکہ تکوین اضافت کا مبداء منبع ہے، یعنی تخلیق و تزیین و احیاء وغیرہ کا مبداء ہے، جو معدوم کو معدم سے وجود کی طرف نکالتا ہے نہ کہ خود تکوین امر اضافی ہے۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ تکوین اگر امر اضافی ہوتی جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کی کلام میں تسامح کر دیا گیا ہے تو پھر ایسی صورت میں واقعہ بغیر مکون کے تکوین کے پانے جانے کا قول ہٹ دھری اور بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

فَلَا يَنْطَلِقُ بِمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحْتَجِلُ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ لِعَلْقِهِ بِالْمَفْعُولِ وَ وُضُولِ الْأَكْمَرِ الْكِبَرِ مِنْ وَجُودِ الْمَفْعُولِ مَعَهُ، إِذْ لَوْ تَأَخَّرَ لَاتَّعَمَّكَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِي تَعَالَى فَلَانَّهُ أَكْزَبُ وَاجِبُ النَّوَامِ يَهْتَمُّ إِلَيَّ وَلَقَدْ وَجُودِ الْمَفْعُولِ۔

ترجمہ: تو (اشعرہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا اس (جواب) سے جو خیوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو ضروری ہے اس (ضرب) کا تعلق مفعول کے ساتھ اور درود کا پہنچنا اس (مفعول) تک یعنی مفعول کا وجود اس کے ساتھ اس لیے کہ اگر (مفعول کا وجود) مؤخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہو جائے گا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے، اس لیے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

قوله فلا يندفع الخ شارح اس عبارت میں صاحب عمدہ کی بات نقل کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں، صاحب عمدہ نے

کہا ہے کہ نگوین بھی ضرب کی طرح صفت اضافیہ ہے جس طرح ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاتا اسی طرح نگوین بھی بغیر مکون کے نہیں پایا جاتا، جب ایسی بات ہے تو اشاعرہ نے صاحب عمدہ کو کہا کہ پھر تو نگوین کو بھی حادث کہنا چاہیے جس طرح ضرب حادث ہے، حالانکہ ماتریدیہ والے نگوین کو صفت حقیقی اور قدیم وازی ماننے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ بات تو درست ہے لیکن نگوین اور ضرب میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ ضرب ایک عرض ہے اور عرض کے بقاء کے لیے ایک محل مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب و مضروب کے نہیں ہو سکتا اس لیے ضرب (عرض) کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم (درد) کے مفعول تک پہنچنے کے لیے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے، اگر دونوں (ضرب و مضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ مؤخر ہوا تو پھر لازم آئے گا کہ عرض دوزمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دوزمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ بخلاف فعل الباری یعنی نگوین کے وہ واجب البقاء ہے، ازل سے ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

حاصل کلام صاحب عمدہ کی بات کا یہ ہے کہ ہیں تو دونوں (نگوین اور ضرب) اضافی مگر دونوں میں فرق ہے، ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور نگوین غیر عرض یعنی عین ہونے کی بناء پر قدیم ہے اور ازا لی ہے۔ شارح نے صاحب عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مذکورہ بات انکی تسلیم نہیں ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ نگوین کو مبداءً اضافت کہا جائے اور ضرب کو عین اضافت کہا جائے۔ ”بخلاف فعل الباری الخ“ یہاں سے مراد صفت نگوین ہے اس لیے کہ شارح خود اشعری ہیں اور اشاعرہ کے ہاں نگوین صفات افعال میں سے ہے، اس لیے نگوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْفِعْلَ يَغَايِرُ الْمَفْعُولَ بِالضَّرُورَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوبِ وَالْأَكْلِ مَعَ الْمَأْكُولِ۔

ترجمہ: اور وہ (نگوین) مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے بدلتہ جیسا کہ ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

قولہ و هو غیر المکون عندنا الخ یہاں سے ماتن اشاعرہ کی اس بات کی تردید کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں نگوین مکون کا عین ہے، شارح نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، دوسری دلیل چار خرابیوں پر مشتمل ہے، ہر خرابی ایک دلیل کے قائم مقام ہے، گویا کہ دوسری دلیل چار دلائل پر مشتمل ہے، مذکورہ عبارت میں فقط دلیل اول کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب میں، اکل اور ماکول میں مغایرت ہے کہ ضرب مارنے کو اور مضروب جس کو مارا جائے کہتے ہیں اسی طرح اکل کھانے کو اور ماکول جس کو کھایا جائے، کہتے ہیں دونوں میں مغایرت ہے، بعینہ اسی طرح نگوین اور مکون میں مغایرت ہے، نہ کہ ان کے مابین عینیت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوقًا بِنَفْسِهِ ضَرُورَةً أَنَّهُ مُكَوَّنٌ بِالْمُكَوِّنِ الَّذِي هُوَ عَيْنُهُ، فَيَكُونُ قَدِيمًا مُسْتَعِينًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور اس لیے کہ اگر وہ (نکون) عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ اس نکون کی وجہ سے مکون ہوا جو اس کا عین ہے۔ پس یہ (مکون) قدیم ہوگا جو مستغنی ہوگا صانع سے اور یہ محال ہے۔

قوله ولا إله إلا هو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوَّنًا مخلوقًا بِنَفْسِهِ ضَرُورَةً دَلِيلٌ ذَكَرَ رَبِّهِ هُنَا كَيْفَ يَكُونُ الْمَكُونُ كَالْغَيْرِ نَهْيًا جَائِزًا تَوَجُّهًا خَرَابِيًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ۔ اس عبارت میں پہلی خرابی کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اگر نکون مکون کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق و موجود ہو کیونکہ مکون اس نکون کے سبب موجود ہوگا جو مکون کا عین ہے، تو لازم آئے گا کہ مکون خود اپنی ذات سے موجود ہو، اور جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو تو وہ قدیم ہوتا ہے تو مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور قدیم چونکہ صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا عالم یعنی مکون بھی صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے، جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہذا نکون اور مکون کے درمیان عینیت کا ہونا محال ہے۔

وَأَنَّ لَا يَكُونُ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ بِوَسْوَیِ اللَّهِ، أَفَلَمْ يَنْفَعِ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صَنِيعٍ وَكَأَيُّ لَيْسَ فِيهِ ضَرُورَةٌ تَكُونُ بِهِ بِنَفْسِهِ وَهَذَا لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ، خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ، خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَلَّعُهُ، هَذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا علاوہ اس کے کہ وہ (خالق) مقدم ہے اس (عالم) سے، قادر ہے اس پر بغیر کسی کاری گری اور تاثیر کے اس (عالم) میں عالم کے بذات خود مکون ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔ اور یہ اس (اللہ تعالیٰ) کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

قوله و ان لا يكون للخالق الخ اگر نکون مکون کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صانع نے عالم (مکون) میں اپنا کوئی اثر نہیں دکھایا اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کاری گری کی، صانع کا عالم (مکون) کے ساتھ زیادہ سے زیادہ یہ تعلق ہوگا کہ صانع اس عالم سے مقدم ہے وہ بھی برائے نام اور صانع قادر و مختار ہے اس عالم پر وہ بھی برائے نام، اس کے علاوہ اس صانع کا کوئی اثر نہیں کیونکہ مکون (عالم) خود بخود مخلوق ہوا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ خالق عالم بھی نہیں ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق عالم و صانع عالم ہیں، لہذا یہ ساری خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ نکون کو مکون کا عین مانا گیا۔

وَأَنَّ لَا يَكُونُ اللَّهُ تَعَالَى مُكَوَّنًا لِأَشْيَاءٍ ضَرُورَةً أَنَّهُ، لَا مَعْنَى لِلْمُكَوَّنِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِينُ وَالتَّكْوِينُ

إِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكُونِ لَا يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون بھی نہ ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب مکون کا عین ہے تو پھر وہ (تکوین) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

قولہ و ان لا يكون الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں تیسری خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں یہ لازم آریگا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس لیے کہ مکون وہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جبکہ تکوین عین مکون ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اس لیے اللہ تعالیٰ مکون نہ ہوئے حالانکہ یہ بات بدہمت باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ مکون نہیں ہے، لہذا ثابت ہوا کہ تکوین مکون کا عین نہیں۔

وَأَنْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بَأَنَّ خَالِقَ سَوَادٍ هَذَا الْحَجَرِ أَسْوَدٌ وَ هَذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلْسَوَادِ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْخَالِقِ وَالْأَسْوَدُ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ۔

ترجمہ: اور (لازم آئے گا) کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں مگر یہ کہ جس ذات کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور وہ دونوں (خلق اور سواد) ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

قولہ و ان يصح القول الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں چوتھی خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ ایک کالا پتھر ہے، اسی سیاہی مکون ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے یعنی یہ پتھر خالق سواد ہے، اس لیے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے، جب تکوین اور مکون کو ایک ہی مانا جائے تو خلق اور سواد ایک ہی ہوں گے اور دونوں کا محل بھی ایک ہی ہوگا اور وہ پتھر ہے تو خلق جس کے ساتھ قائم ہوگا سواد بھی اسی کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ یہ دونوں قائم ہیں وہ اسود ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اس پتھر (هذا الحجر) کے سواد کا خالق اسود ہے، اور اسود خود پتھر ہے، تو پتھر خود خالق سواد ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ اسود نہیں اس لیے وہ خالق سواد بھی نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بات بدہمت باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق سواد نہ ہو، لہذا جو باطل کو سترزم ہو وہ خود باطل، تو تکوین کو عین مکون ماننا باطل ہے۔

وَهَذَا كُلُّهُ تَبَيَّنَ عَلَى كَوْنِ الْحَجَرِ بَتَعَايُرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُولِ حُضُورًا لِكُنْهِ، يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَكَلَّمَ لِهِيَ امْتِنَالٍ هَذِهِ الْمُبَاحِثَةِ وَلَا يَنْسَبُ إِلَى الرَّاسِخِينَ عَنْ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ مَا تَكُونُ اسْتِحَالَتُهُ، بِكَيْفِيَّةٍ ظَاهِرَةً عَلَى مَنْ لَهُ أَكْثَرُ تَعَمُّيرٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهِ مَحَلًّا يَضْلَعُ مَحَلًّا لِيَزَاجَ الْعُلَمَاءُ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: اور یہ سب کے سب تبیین ہے فعل اور مفعول کے آپس میں مغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر لیکن مناسب ہے عاقل کے لیے کہ ان جیسی بحثوں میں غور و فکر کرے اور راہنیں علماء اصول کی جانب وہ (باتیں) منسوب نہ

کریں کہ جسکا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر ظاہر ہو کہ جسکو ادنیٰ سی تمیز (سمجھ بوجھ) ہو بلکہ ان کی کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے کہ جو علماء کے نزاع کا اور عقلاء کے خلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

قوله و هذا كله تنبيه الخ اس عبارت میں شارحؒ باتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے تکوین اور ملکون کے درمیان غیریت پر جو دلائل پیش کیے ہیں وہ دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں، کیونکہ فعل اور مفعول کے درمیان غیریت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ نیز آپ نے اشاعرہ کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے کہ ان کے ہاں تکوین عین مکون ہے، حالانکہ ادنیٰ سی تمیز و عقل رکھنے والا آدمی سمجھتا ہے کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت ہے، اسی طرح تکوین (فعل) اور ملکون (مفعول) کے درمیان بھی مغایرت ہے تو اشاعرہ جو راسخین علماء اصول میں سے ہیں ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے ہاں تکوین اور ملکون میں مغایرت نہیں، یہ بات درست نہیں ہے بلکہ مشائخ اشاعرہ کے قول کا ایسا معنی متعین کر لیتا چاہیے تھا کہ جس میں علماء و عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہوتی۔ اور اگر گنجائش نہ ہوتی تو پھر اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنی چاہئے۔

لَآ مَنْ قَالَ التَّكْوِينُ عَيْنُ الْمَكُونِ أَرَادَ أَنَّ الْفَاعِلَ إِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هَلْهُنَا إِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ وَ
أَمَّا الْمَعْنَى الَّتِي يُعْبَرُ عَنْهَا بِالتَّكْوِينِ وَالْإِبْجَادِ وَكَثَرِ ذَلِكَ فَهُوَ أَمْرٌ اِغْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ
نِسْبَةِ الْفَاعِلِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَ لَيْسَ أَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُولِ فِي الْخَارِجِ وَ لَمْ يَزِدْ أَنْ مَفْهُومُ
التَّكْوِينِ هُوَ بِمَعْنَاهِ مَفْهُومُ الْمَكُونِ لِلتَّوَلُّمِ الْمَحَالَاتِ وَ هَذَا كَمَا يُقَالُ إِنَّ الْوُجُودَ عَيْنُ الْمَاهِيَةِ فِي
الْخَارِجِ بِمَعْنَى اللَّهِ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا الْمُسَمًى بِالْوُجُودِ تَحَقُّقٌ آخَرٌ حَتَّى
يَجْتَمِعَا أَجْمَعًا الْقَابِلَ وَالْمَقْبُولَ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَةُ إِذَا كَانَتْ فَكُونُهَا هُوَ وَجُودُهَا
لِكُتْمَانِ مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنَى أَنَّ لِلْعَقْلِ أَنْ يُلَاحِظَ الْمَاهِيَةَ ذَوْنَ الْوُجُودِ وَ بِالْعَكْسِ -

ترجمہ: اس لیے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس نے مراد یہ لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ (خارج میں) کچھ نہیں ہوتا اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد اور اسکے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو مغایر ہو مفعول کے خارج میں۔ اور (انہوں نے) یہ ارادہ نہیں کیا کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکون کا مفہوم ہے (جس کے نتیجہ میں) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین مابیت ہے، اس معنی کے اعتبار سے کہ خارج میں مابیت کے لیے الگ تحقق ہے اور اس (مابیت) کے عارض کے لیے جسکا نام وجود رکھا گیا کوئی دوسرا تحقق ہے (ایسا نہیں ہے)، یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے جمع ہونے کے مثل جمع ہو جائیں مثلاً جسم اور سواد،

بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اسکا ہونا ہی اسکا وجود ہے لیکن وہ دونوں (ماہیت اور وجود) عقل میں متغایر ہیں، اس معنی کے اعتبار سے عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ ماہیت کا وجود کے بغیر لحاظ کرے اور (اسی طرح) برعکس بھی۔

قولہ فان من قال التکوین الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”لعلول المحالات“ تک ہے، اس حصہ میں شارح شائع اشاعرہ کے اس قول ”تکوین مکون کا عین ہے“ کی ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے ماتن کی طرف سے اشاعرہ پر کیا گیا اعتراض رفع ہو جائے گا۔ دوسرا حصہ ”و هذا کما یقال“ سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارح مذکورہ توجیہ کی تمثیل بیان کریں گے۔

پہلا حصہ: شارح نے توجیہ پیش کی ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکون کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جب فاعل کوئی فعل سر انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو چیزیں ہوتی ہیں جن کا وجود ہوتا ہے، ایک فاعل دوسرا مفعول، رافع، خارج میں اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک امراضی اور نسبت کا نام ہے جو فاعل اور مفعول دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح مثلاً ضرب ایک فعل ہے خارج میں ضارب اور مضروب کا وجود ہوتا ہے، اور ضرب، وہ دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے جو کہ ایک نسبت اور امر اعتباری ہے، خارج میں اسکا حقیقہ وجود نہیں ہوتا، یعنی اسی طرح تکوین ہے جو کہ ایک فعل ہے اور امراضی ہے، خارج میں حقیقہ اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ تکوین، مکون اور مکون دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، خارج میں مکون اور مکون کا وجود ہوتا ہے فقط، اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکون کا عین ہے، ان کی مراد عینیت سے یہ نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، ورنہ تو کئی محالات لازم آئیں گے جو اشاعرہ (علماء راغبین) کے شایان شان نہیں ہے کہ انہوں نے عینیت مراد لی ہو بلکہ انکی مراد وجود خارجی کا اتحاد ہے۔

ماتن ”تو“ مفہوم میں اتحاد مراد لے کر اعتراض وارد کیا جبکہ اشاعرہ کی مراد ثانی معنی ہے یعنی وجود خارجی کا اتحاد ہے کہ تکوین مکون اور مکون دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، ماتن کا جس چیز پر اعتراض ہے وہ ثابت نہیں عند الاشاعرہ اور جو ثابت ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے

دوسرا حصہ: و هذا کما یقال الخ اس حصہ میں شارح نے سابقہ توجیہ کی ایک تمثیل بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ ماہیت کا ایک تحقق ہے اور وجود (جو اس ماہیت کو عارض ہے) اس کا دوسرا تحقق ہے اور دونوں خارج میں ایک ساتھ اس طرح موجود ہے کہ جس طرح قابل (جسم) اور مقبول (سواد) دونوں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں یعنی سوا اور اجسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے وجود اور ماہیت میں اس طرح نہیں ہے کہ دونوں کا خارج میں وجود الگ الگ ہو پھر اجتماع ہو گیا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ جب بھی خارج میں شی

(ماہیت) کا کون اور حصول ہوگا وہی کون اور حصول ہی اس کا وجود ہوگا خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے، ہاں البتہ ذہن میں دونوں (وجود اور ماہیت) میں مغایرت ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ ماہیت ”ما بہ الشیء ہو ہو“ کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں شی کے کون و حصول کو کہتے ہیں یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر لے۔ اسی طرح حکوین اور مکون ہیں تعقل (ذہن) کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے وحدت ہے۔

ماتن ” (ما تریہ) نے دونوں حکوین اور مکون کو غیر کہا باعتبار تعقل کے۔ اور اشاعرہ نے عین کہا باعتبار تحقق کے۔ لہذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فَلَا يَحْتَمِلُ لِهَذَا الرَّأْيِ إِلَّا يَأْتِيَنَّ أَنْ تَكُونَ الْأَشْيَاءُ وَصُورُهَا عَنِ الْبَارِي تَعَالَى يَتَوَكَّفُ عَلَى صِفَةٍ حَقِيقَةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٌ لِلْقُدْرَةِ وَالْأَرَادَةِ۔

ترجمہ: پس اس رائے کو باطل کرنا تام نہ ہوگا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر محمول ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو (اور وہ صفت) قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔

قولہ فلا یحتمل ابطال الخ شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ حکوین مکون کا عین ہے ان کی مراد یہ ہے کہ حکوین امراضانی اور اعتباری ہے۔

ما تریہ نے دو دلیل پیش کی ہیں کہ جس سے حکوین کا امراضانی ہونا باطل نہیں ہو سکتا الا یہ کہ ما تریہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے تمام اشیاء کا صدور ایک ایسی صفت سے ہے جو حقیقی ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ صفت، قدرت و ارادہ کا غیر ہے جب جا کے حکوین کا امراضانی ہونا باطل ہوگا مگر کیا کریں ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ قدرت و ارادہ کو حکوین کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلَى وَفْقِ الْأَرَادَةِ بِوُجُودِ الْمُقْدُورِ لَوْحَتْ وَوُجُودُهُ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمَّى إِبْجَادًا لَهُ، وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الْقَادِرِ يُسَمَّى الْخَلْقُ وَالتَّكْوِينُ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَحَقِيقَتُهُ، كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهُ، بِوُجُودِ الْمُقْدُورِ لَوْحَتْهُ ثُمَّ تَحَقُّقُ بِحَسَبِ خُصُوصِيَّاتِ الْمُقْدُورَاتِ خُصُوصِيَّاتِ الْأَفْعَالِ كَالْتَصَوُّورِ وَالْعَزْزِيقِ وَالْإِحْيَاءِ وَالْإِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى مَا لَا يَكْدُ يَنْتَهَى۔

ترجمہ: اور حقیقت یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے مطابق مقدر کے وجود کے ساتھ اس (مقدور) کے پائے جانے کے وقت میں جب یہ (تعلق) قدرت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس (قدرت) کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف نسبت کی جائے تو اس (قدرت) کا نام خلق اور حکوین اور اس کے مثل ہے۔ پس اس (حکوین) کی حقیقت یہ ہے کہ ذات کا

اس حیثیت سے ہونا کہ اس کی ذات کا تعلق مقدر کے وجود کے ساتھ اس کے وقت میں ہو، پھر مقدرات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات تحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور تزیین اور احیاء و امات اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

قوله و التحقیق ان تعلق القدوة الخ اس عبارت میں شارحؒ اشاعرہ کی حمایت کر رہے ہیں (چونکہ شارحؒ خود اشعری ہیں) کہ تکوین امر اعتباری ہے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ اگر مقدر کے زمانہ وجود میں مقدر کے وجود کے ساتھ تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام ایجاد ہے اور اگر تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر اس تعلق قدرت کا نام خلق اور تکوین ہے چونکہ تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔

”حقیقۃً کون الذات الخ“ سے شارحؒ نے تکوین کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدر کے ساتھ اس کے زمانہ وجود میں ہو پھر خاص خاص مقدرات و کمکات سے قدرت کے تعلق کے اعتبار سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ناموں میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں مثلاً اگر مقدر و رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تزیین کہلاتا ہے اور اگر مقدر و صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدر و حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء و امات کہلاتا ہے، اسی پر اور مقدرات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مِنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً أَرَادَهُ فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَفِيهِ تَخْيِيرٌ لِلْقَدَمَاءِ جِدًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَالأَقْرَبُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ وَهُوَ أَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ إِلَى التَّكْوِينِ فَإِنَّهُ أَنْ تَعْلَقَ بِالْحَيَوَةِ يُسَمَّى إِحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ أَمَاتَةً وَبِالصُّورَةِ تَصْوِيرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيقًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَإِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَةِ التَّعْلُقَاتِ۔

ترجمہ: اور ہر حال ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے اگرچہ وہ (صفات) متغایر نہیں۔ اور اقرب (الی الصواب) وہ ہے کہ جس کی طرف ان میں سے متعین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے اس لیے کہ حیات کے ساتھ (تکوین) کا تعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے اور موت کے ساتھ (تکوین کا تعلق ہو) تو امات اور صورت کے ساتھ ہو تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہو تو تزیین وغیرہ۔ پس سب تکوین ہیں اور (ناموں کی) خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

قوله و اما کون کل من ذلك الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ علماء متکلمین کی صفات باری تعالیٰ کے بارے میں تین جماعتیں بن گئیں (۱) اشاعرہ، جن کے ہاں صفات حقیقیہ سات ہیں (۲) معتزلیں ماتریدیہ، جن کے ہاں

صفات آٹھ ہیں، آٹھویں صفت نگوین ہے، وہ کہتے ہیں کہ تریزین، احیاء، امات، تصویر وغیرہ سب کا مرجع نگوین ہے، اس لیے تریزین وغیرہ علیحدہ مستقل صفات ہیں ان کے مقابلہ میں دوسرے بعض ماتیہ یہ حضرات ہیں (۳) علماء ماوراء النہر (وہ علماء بلاد جو دریائے نیجون کے پار واقع ہیں جن میں یہ مقامات داخل ہیں، بخارا، سمرقند، نسف، شاش، بخجند، خوارزم وغیرہ، ماوراء النہر سے بے شمار علماء احاف پیدا ہوئے ہیں) وہ کہتے ہیں کہ تریزین، احیاء، امات، تصویر وغیرہ یہ مستقل علیحدہ صفات ہیں تو اس لحاظ سے تو بے شمار صفات ہو جائیں گی، شارح فرماتے ہیں اس صورت میں (اگر تریزین، احیاء وغیرہ کو مستقل صفات مانا جائے) تو بہت زیادہ تعدد قدماہ ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

حق تو یہ تھا کہ تعدد قدماہ سے بالکل احتراز کیا جاتا لیکن قرآن اور احادیث سے چونکہ صفات کا ثبوت ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جائے، لیکن اس چیز کا خیال کیا جائے کہ جس قدر ہو سکے کم سے کم صفات کو ثابت کیا جائے، لہذا گھٹائے گھٹائے آٹھ صفات کو ثابت کیا گیا، آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کو ماننے کی صورت میں چونکہ بہت زیادہ تعدد قدماہ لازم آئے گا یعنی غیر متناہی حد تک لازم آئے گا، اس لیے ان صفات کو ثابت نہ کیا جائے۔

نیز ”و ان لہر یکن متعاویہ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ جس طرح ذات باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں اسی طرح صفات بھی آپس میں متضاد نہیں ہیں، تاہم تریزین وغیرہ کو مستقل صفات ماننے سے بہت زیادہ تعدد قدماہ لازم آتا ہے جو جو حید کے منافی ہے، اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

نیز شارح ”والاقرب ماذهب الیہ“ سے یہ بتا رہے ہیں کہ صواب کی طرف کس کا مذہب زیادہ قریب ہے، ویسے تو اقرب الی الصواب شارح کا مذہب ہے، جو صرف سات صفات کے قائل ہیں مگر شارح یہاں محققین ماتیہ یہ اور علماء ماوراء النہر کے مابین موازنہ کر رہے ہیں کہ اقرب الی الصواب ماتیہ یہ کا مذہب ہے جنہوں نے تریزین، احیاء وغیرہ سب کا مرجع نگوین ہی کو قرار دیا، مگر خاص خاص چیزوں کے تعلق کے اعتبار سے مختلف نام پڑ گئے، یعنی تریزین، احیاء، امات وغیرہ، نہ کہ علماء ماوراء النہر کی طرح ان کو علیحدہ صفات قرار دیا ہے۔

وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَرْكَبُهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ كَوَرْدُ ذَلِكَ تَأْكِيْدًا وَتَحْقِيْقًا لِأَبْنَاتِ صِفَةٍ قَدِيمَةٍ لِلَّهِ تَعَالَى تَقْتَضِي تَخْصِيصَ الْمُكُونَاتِ بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِ وَلِی وَفَتْ دُونَ وَفَتْ۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے (باتن نے) اس بات کو تاکید کے لیے اور تحقیق کے لیے تکرار بیان کیا، اللہ تعالیٰ کے لیے صفت قدیر کو ثابت کرنے کے لیے جو ممکنات کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر۔ اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

قولہ وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى الخ آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ بھی ہے اگرچہ ماتن ماقبل میں ایک بار اس کا ذکر

کر چکے ہیں، اب دوبارہ باتن تاکید اور تحقیق کی غرض سے ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ارادہ وہ ایک مفت اذلیہ ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، شارح نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ارادہ ایک ایسی مفت ہے جو مکونات کو بعض خاص شکل میں بعض مخصوص وقت میں عدم سے وجود کی طرف لانے کو تقضی ہوتی ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ علم الہی اور قدرت الہی کا تعلق تمام مکونات و مخلوقات کے ساتھ برابر ہوتا ہے، کسی حالت کو دوسری حالت پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ خاص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح علم اور قدرت کے علاوہ فقط ارادہ کے ذریعے ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ علم و قدرت کے علاوہ ایک مستقل علیحدہ مفت اذلی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہی اپنے ارادہ کے ذریعے بعض رنگ و شکل کو دوسرے بعض پر ترجیح دیتا ہے، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح دیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں زید کو بیٹا دینے یا نہ دینے رات کے وقت میں یا دن کے وقت میں دینے کے متعلق ذکر کیا گیا ہے (مزید ارادہ کی بحث میں دیکھ لیا جائے)۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّهُ 'تَعَالَى مُوجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْأَرَادَةِ وَالْإِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والا اختیار نہیں ہے۔

قولہ لا کما زعمت الفلأففة الخ شارح اس عبارت میں فلاسفہ کا رد کر رہے ہیں، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں، فاعل بالارادہ والا اختیار نہیں ہیں، موجب بالذات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود اس سے بغیر ارادہ و اختیار کے صدور فعل کو واجب کرتی ہے، جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالایجاب یعنی اس کے اختیار کے بغیر ہوتا ہے، اسی طرح اشیاء کا صدور اللہ تعالیٰ سے بالایجاب یعنی اس کے اختیار کے بغیر ہوا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہیں اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے یعنی مفت ارادہ کو ثابت مانا جائے، تو اب دو صورتیں ہوں گی، یا ارادہ حادث ہوگا یا قدیم، دونوں صورتیں باطل ہیں، اول اس لیے کہ اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اور ثانی صورت اس لیے باطل ہے کہ کسی شے کے ایجاد کا ارادہ اس شے کے پائے جانے کے بعد باقی نہیں رہے گا، اس صورت میں قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اس لیے مفت ارادہ اللہ کے لیے ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے، شے کو موجود کرنے کے بعد بھی زائل نہیں ہوگا، بلکہ اس شے کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا اور تعلق حادث ہے اور ارادہ جو قدیم ہے وہ زائل نہیں ہوگا۔

وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ أَنَّهُ 'مُرِيدٌ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ گمان کیا) نجاریہ نے کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہے کسی مفت کے ساتھ

(مصنف) نہیں۔

قوله و النجارية الخ نجارية ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین بن عبد اللہ نجاری کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولہ تھا، شارح انکی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہیں یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے، نہ ہی ارادہ انکی کوئی مفت ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہی بعض معتزلہ کا مذہب ہے، تو سوال ہوا کہ پھر نجاریہ کی تخصیص کیوں کی گئی۔

جواب: یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نجاریہ کا مذہب یہ ہو کہ فقط ارادہ ہی عین ذات ہو، باقی صفات مستطلا ہوں جبکہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ تو جب مصنفؒ نے کہا کہ ارادہ مفت خداوندی ہے اور چونکہ شی کی مفت عین شی نہیں ہوتی۔ نیز چونکہ یہاں ارادہ کا بیان چل رہا ہے اس لیے فرقہ نجاریہ کی تردید ہو گئی۔

وَبَعْضُ الْمُعْتَزِّلَةِ مِنْ أَهْلِ مَرْبَدٍ يَزَادُوهُ حَادِثَةً لَا فِي مَحَلِّ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

قوله و بعض المعتزلة الخ یہاں سے شارح بعض معتزلہ یعنی عبد الجبار اور ابو علی جبائی کی تردید کر رہے ہیں، کہ جن کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہیں لیکن ارادہ حادث کے ساتھ۔ اور ارادہ کے قیام کا کوئی محل بھی نہیں ہے۔

دلیل: اگر ارادہ کو قدیم مانا جائے تو پھر امر کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اس شبہ کا جواب ماقبل میں گذر چکا ہے یعنی ارادہ قدیم ہے اور شی کے موجود کرنے کے بعد ارادہ زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور اگر ارادہ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مانیں تو پھر ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر ارادہ کا قیام غیر کے ساتھ مانیں تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ مفت تو اللہ کی ہے مگر اس کا قیام غیر کے ساتھ ہے حالانکہ جسکی مفت ہوتی ہے قیام بھی اسی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

وَالْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَهْلِ إِزْدَاكُوهُ حَادِثَةً فِي ذَاتِهِ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس (اللہ) کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات میں۔ **قوله** و الكرامية الخ یہاں سے شارح کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مفت ارادہ تو ثابت ہے مگر وہ حادث ہے، ان کے ہاں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، مصنفؒ کے مفت ارادہ کو ازلیہ کہنے سے کرامیہ کی تردید ہو گئی۔

وَالْكَرَامِيُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا الْآيَاتِ النَّاطِقَةِ بِأَيْمَاتِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ وَالْمُشِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى مَعَ الْقَطْعِ بِإِزْوَمِ

قِيَامَ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهِ وَامْتِنَاعَ قِيَامِ الْخَوَاصِّ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَ اَيْضًا نِظَامَ الْعَالَمِ وَ وُجُودَهُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوْفَى الْأَصْلَحَ فَكَيْفَ عَلَى كَوْنِ صَلَاحِهِ قَائِدًا مُعْتَارًا وَ كَذَا حُلُوهُ، إِذْ لَوْ كَانَ صَلَاحُهُ، مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِيَمَتُهُ، ضَرُورَةً اِمْتِنَاعَ تَخَلُّفِ الْمُعْتَلُولِ عَنْ عَلَيْهِ الْمَوْجِبَةِ.

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ ارادہ اللہ کی صفت اور اسی کے ساتھ قائم ہے) وہ آیات ہیں جو ناقل ہیں صفت ارادہ اور مشیت کے ثابت کرنے میں اللہ تعالیٰ کے لیے یقینی ہونے کے ساتھ ہی کی صفت کے قیام کے لازم ہونے کا اسی شی کے ساتھ۔ اور حوادث کے قیام کا متنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ۔ نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود مناسب اور عمدہ صورت پر اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح اس (عالم) کا حادث ہونا (اس کے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے) اس لیے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو اس (عالم) کا قدیم ہونا لازم آئے گا معلول کا تخلف اپنی علت موجب سے متنع ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ والدلیل علی ما ذکرنا الخ ارادہ کے صفت ازی ہونے پر شارح پانچ دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔
دلیل اول "و الدلیل" سے، اور دلیل ثانی "مع القطع" سے، دلیل ثالث "والامتناع" سے، دلیل رابع "و ایضا" سے، دلیل خامس "و کذا حدوہ" سے آخر تک ہے۔

دلیل (۱): نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ارادہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ارادہ و مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ، فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وغيرہ، اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۲): جب کسی ذات کے لیے کسی صفت کا ثبوت ہو تو اس کا قیام بھی اسی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس دلیل سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۳): اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال اور متنع ہے، اس دلیل سے کرامیہ کی تردید ہوگئی۔

دلیل (۴): عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقے سے پیدا کیا گیا ہے جو اس بات کی قوی دلیل ہے کہ بغیر ارادہ و اختیار کے کسی شخص سے کوئی انوکھا فعل صادر نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ بے شمار انوکھے افعال صادر ہوں اور اللہ تعالیٰ کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق برابر ہے، اب اگر اس کو فاعل مختار نہ مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ جب تعلق تمام موجودات کے ساتھ برابر ہے تو پھر اس عالم کو مخصوص شکل میں کس نے پیدا کیا، لا محالہ ماننا پڑے گا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) مختار اور مرید ہے، تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

دلیل (۵): جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو تو اس کو فاعل بالارادہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور اس کا

معلول حادث ہاثر مان ہوتا ہے، اور جس سے فعل اسکے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو تو اسکو قائل بالایجاب، قائل موجب اور علت موجب کہتے ہیں، قاعدہ ہے کہ معلول کا تخلف اپنی علت موجب سے جائز نہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجب ہو مگر اسکا معلول نہ ہو، بلکہ جب سے علت موجب ہوگی اسی وقت سے معلول بھی ہوگا، اگر اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا جائے یعنی اگر اللہ سے عالم کا صدور بلا اختیار ہوا ہو تو پھر اس صورت میں علت موجب کے قدیم ہونے کی طرح عالم کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، حالانکہ عالم حادث ہے۔ جس کا حدوث ماقبل میں دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ نیز چوتھی اور پانچویں دلیل فلاسفہ پر رد ہے۔

وَرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِبْهَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَةِ الْبَصَرِ وَ ذَلِكَ أَنَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبُكَرِ ثُمَّ أَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِيفَاءَ لِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لَكِنَّ الْإِنْكَشَافَهُ حَالُ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَتَمُّ وَ اكْتَمَلَ وَلَكِنَّا بِالْبَصَرِ إِلَيْهِ حَالَةٌ مَخْصُوصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت آنکھ کے ذریعے سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہے شی کے ثابت کرنے کا جیسا کہ وہ حاسہ بصر سے ہے (یعنی حاسہ بصر سے شی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے) اور یہ اس لیے کہ جب ہم چوہوں کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں اگرچہ (وہ چاند) ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے دونوں حالتوں میں لیکن اس (چاند) کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں تام اور کامل ہے۔ اور ہمارے لیے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت میں ہے یہی (وہ حالت ہے) جس کا نام رؤیت ہے۔

قولہ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ بِمَا تَنَبَّهْنَا مِنْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ میں اس مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعت اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے، اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ رؤیت باری ممکن ہے بلکہ صرف ممکن ہی نہیں شریعت سے اسکا وقوع بھی ثابت ہے کہ جنت میں اہل ایمان باری تعالیٰ کا دیدار کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رِبِّهَا نَظَرٌ“ وغیرہ، دوسرے فرقے اس کے قائل نہیں ہیں، باقی رؤیت قلبی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

شارح نے رؤیت کی دو تفریقات کی ہیں اور اسکی مثال بیان کی ہے۔ (۱) الانکشاف تام بالبصر، کہ آنکھ کے ذریعے سے کسی چیز کا انکشاف تام ہو جائے، (۲) اِبْهَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَةِ الْبَصَرِ، حاسہ بصر کے ذریعے سے کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے، بظاہر ان دونوں تفریقوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

مثال: آنکھوں کے ذریعے سے ہم چودھویں کے چاند کو دیکھیں پھر آنکھیں بند کر لیں تو دونوں صورتوں میں چاند کی صورت و کیفیت ہمارے سامنے منکشف رہتی ہے، مگر عین دیکھنے کے وقت جو انکشاف اور وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کرنے کی صورت میں نہیں ہوتی، تو چاند کو دیکھنے کے وقت جو مخصوص کیفیت و حالت ہماری ہوتی ہے جس میں انکشاف تام ہوتا ہے، اسی کا نام رویت ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

جائزۃ فی العقل بمعنی انّ العقل اذا حُطِيَ وَ نَفْسُهُ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعِ الرُّؤْيَا مَا لَمْ يَقُمْ لَهُ بُرْهَانٌ عَلَى ذَلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهُ وَ هَذَا الْقَدْرُ ضَرُورِيٌّ فَمَنْ ادَّعَى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: (رویت باری تعالیٰ) عقلاً ممکن ہے باین معنی کہ عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ (عقل) امتناع رویت کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ اس (امتناع رویت) پر دلیل قائم نہ ہو جائے یا وجود یکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے۔ پس جو آدمی امتناع رویت کا دعویٰ کرے اسی پر بیان لازم ہے (یعنی دلیل لانا لازم ہے)۔

قولہ جائزۃ فی العقل الخ رویت اللہ مبتدا ہے ”جائزۃ فی العقل“ خبر ہے، یہاں سے ”اتن“ نے رویت باری کا امکان بیان کیا ہے آگے ”واجبۃ بالعقل“ سے اس کا وقوع بیان کیا ہے، شارح نے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقل کو خارجی آمیزش سے خالی کر دیا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ رویت باری ممکن ہے، جب تک رویت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہ ہو جائے، مگر کیا کریں کہ رویت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہیں ہے، لہذا عقل کا فیصلہ بدستور باقی رہا کہ رویت باری تعالیٰ ممکن ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ رویت باری منتہی ہے تو پھر اسکو یہ کہا جائے گا کہ تیرے پر بیان لازم ہے یعنی امتناع پر دلیل قائم کریں ورنہ تمہارا امتناع والا قول کرنا لغو اور بے کار ہے۔

وَ قَدْ اسْتَدْلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلَى امْكَانِ الرُّؤْيَا بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَ سَمَوِيٍّ تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ اَنَا قَاطِعُونَ بِرُؤْيَا الْأَعْيَانِ وَ الْأَعْرَاضِ ضَرُورَةً اَنَا نَفَرَقَ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَ جِسْمٍ وَ عَرَضٍ وَ عَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلْمٍ مُشْتَرَكٍ وَ هِيَ اِمَّا الْوُجُودُ اَوْ الْحُدُوثُ اَوْ الْاِمْكَانُ اِذْ لَا رَاْعٍ يَسْتَرْكُ بَيْنَهُمَا وَ الْحُدُوثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُودِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَ الْاِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُورَةِ الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْوُجُودِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُودُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّالِحِ وَ غَيْرِهِ فَيَصِحُّ اَنْ يُرَى مِنْ حَيْثُ تَحَقَّقَ عِلْمٌ الصَّحَّةُ وَ هِيَ الْوُجُودُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے استدلال کیا ہے رویت کے امکان پر دو طریقوں کے ساتھ عقلی اور نقلی، اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم آنکھ کے ذریعے سے جسم اور جسم کے درمیان عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور ضروری ہے کہ حکم مشترک کے لیے کسی علت مشترک کا ہونا اور وہ

(علت مشترکہ) یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لیے کہ چوتھی چیز نہیں جو ان دونوں (اعیان اور اعراض) کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان (سے مراد) وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور وہ (وجود) مشترک ہے صانع اور غیر صانع کے درمیان تو یہ صحیح ہے کہ (صانع کو) دیکھ لیا جائے صحتِ ردیت کی علت کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور وہ (علت) وجود ہے۔

قوله وقد استدلل اهل الحق الخ الہل حق نے ردیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، (۱) عقلی (۲) نقلی **دلیل عقلی:** بلاشبہ یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں وہ اجسام (اعیان) اور اعراض ہیں اور یہ فرق بھی محسوس کرتے ہیں کہ ایک جسم مثلاً لکڑی ہے اور دوسرا جسم مثلاً لوہا یا تانبا یا پتیل ہے، اسی طرح ایک عرض مثلاً سیاہی اور دوسرا عرض مثلاً سفیدی ہے، ان سب کے لیے ردیت مشترک ہے، اور حکم مشترک کے لیے علت مشترک چاہیے، وہ علت مشترک کیا ہے؟ متبع اور تلاش کے بعد ہمیں تین چیزیں ملی ہیں، ان میں سے دو میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں، (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ اول دو میں علت بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ حدوث، وجود بعد العدم کا نام ہے، حدوث کی تعریف میں عدم پڑا ہوا ہے، لہذا حدوث عدلی ہوا اور عدلی چیز میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور امکان وجود اور عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے، اس تعریف میں بھی عدم پڑا ہوا ہے، لہذا امکان بھی عدلی ہوا اور عدلی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہذا تیسری چیز وجود متعین ہے، اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، تو وجود، ردیت (حکم مشترک) کی علت مشترکہ ہے، اور وجود جس طرح مخلوق کا ہے اسی طرح صانع (اللہ تعالیٰ) کا وجود بھی ہے، قاعدہ ہے جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے جب علت (وجود مشترکہ صانع و مخلوق) پائی گئی ہے تو حکم (ردیت باری) بھی پایا جائے گا۔ تو ردیت باری تعالیٰ کا جواز ثابت ہو گیا۔

وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰی ثُبُوْتِ شَيْئٍ مِّنْ خَوَاصِّ الْمُتِمَكِّنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَلَاكًا۔

ترجمہ: اور موقوف ہے اس (ردیت) کا متعین ہونا کسی شے کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص پر شرط بن کر یا واجب کے خواص میں سے مانع بن کر۔

قوله و يتوقف امتناعها الخ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اعیان (اجسام) و اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری تعالیٰ میں بھی متحقق ہے مگر یہ ہو سکتا ہے کہ ردیت کے لیے کچھ شرائط ہوں، مثلاً (۱) فحی مری کا جہت میں ہونا (۲) سامنے ہونا (۳) روشنی میں ہونا وغیرہ، اللہ تعالیٰ تو ان مذکورہ چیزوں سے پاک و منزہ ہیں تو پھر اللہ کی ردیت کیسے ہو سکتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ردیت باری تعالیٰ ناممکن ہے۔

جواب: رویت باری تعالیٰ محال تب ہوتی جب رویت کے لیے مذکور شرائط ہوتیں، حالانکہ رویت کے لیے کوئی شرطیں ہیں ہی نہیں خواہ وہ شرائط ممکن کے خواص میں سے ہوں، جیسا کہ وہ شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں یا واجب کے خواص میں سے کوئی، بخ ہوں، یعنی صفات واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے، اگر یہ چیزیں ہوتیں تو پھر آپ کہہ سکتے کہ یہ چیزیں (شرائط) باری تعالیٰ کے اندر نہیں پائی جا رہیں، اس لیے رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں، لیکن کیا کریں کہ رویت کے لیے شرطیں ہے ہی نہیں، لہذا آپ کا یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَلَّا يَصِحُّ أَنْ يُرَىٰ سَائِرُ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالطُّعُومِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَئِنَّمَا لَا يُرَىٰ بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبَادِ رُؤْيَاهَا بِطَرِيقِ جَرْمِي الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلَىٰ اِمْتِنَاعِ رُؤْيَاهَا۔

ترجمہ: اور اسی طرح صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز، ذائقے اور بوئیں اور اس کے علاوہ۔ اور (مذکورہ چیزوں کو) نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر اس کی رویت کا خلق نہیں فرمایا عادت کے جاری ہونے کے طریقے کے ساتھ نہ کہ انکی رویت کے متمتع ہونے کی بناء پر۔

قوله وکلّا یصح ان یروی الخ یہ عبارت بھی اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے، جب بھی علت پائی جاتی ہے تو وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ بہت ساری چیزیں ہیں کہ انکا وجود یعنی علت پائی گئی ہے مگر انکی رویت نہیں پائی گئی جیسے اصوات، ذائقے، بوئیں، حرارت، برد و غیرہ جو موجود ہیں، مگر دکھائی نہیں دیتیں، جب تاہی باطل ہے تو پھر مقدم یعنی وجود کو علت ماننا بھی باطل ہے۔

جواب: مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے، اس لیے کہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے، باقی رہی یہ بات کہ پھر دکھائی کیوں نہیں دیتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ ان چیزوں کی رویت بندوں کے اندر پیدا نہ کریں ورنہ اگر چاہیں تو خرق عادت کے طور پر ان مذکورہ چیزوں کی رویت بندوں کے اندر پیدا فرمادیں، رویت کا نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ رویت محال ہے۔

وَحِينَ اعْتَرَضَ بَانَ الصَّحَّةَ عَلَمِيَّةً فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً وَلَوْ سَلِمَ فَلَاوَاحِدُ النُّوعِ قَدْ يُعْلَلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَكَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْ سَلِمَ فَلَا لِعَلَمِيَّةٍ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَلَمِيَّةِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا تَسْلِمُ إِشْرَاكَ الْوُجُودِ بَلْ وَجُودٌ كُلِّ شَيْءٍ عِنْدَهُ۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت (رویت) عدمی ہے وہ کسی علت کا متقاضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسا کہ حرارت (کی علت) سورج اور آگ سے۔ پس وہ علت مشترکہ کا متقاضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے پس عدمی ہی، عدمی کے لیے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے

تو ہم وجود کے مشترک ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شی کا وجود اس کا میں ہے۔

قولہ وحين اعترض الخ اس عبارت میں چار اعتراضات ہیں جو معتزلہ کی جانب سے رویت باری تعالیٰ کے عدم جواز پر کیے گئے ہیں اول اعتراض ”و لو سلم عجب، دوسرا دوسرے ”و لو سلم تلك“ تیسرا تیسرے ”و لو سلم“ تک، چوتھا ”و لو سلم“ سے آخر تک۔

اعتراض (۱) : اہل السنۃ والجماعت رویت باری تعالیٰ کے جواز کے قائل ہیں یعنی صحت رویت کے قائل ہیں اور صحت بمعنی امکان ہے اور امکان عدی چیز ہے جیسا کہ مابقی میں ذکر کیا گیا ہے تو صحت بھی عدی ہوئی اور آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ عدی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ عدی چیز علت کا تقاضا بھی نہیں کرتی تو جب صحت رویت عدی ہونے کی وجہ سے علت کا تقاضا نہیں کرے گی تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ رویت حکم مشترک ہے یہ علت مشترک کا تقاضا کرے گی غلط اور باطل ہے جب استدلال باطل ہو تو رویت کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۲) : اس اعتراض سے قبل یہ سمجھ لیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وحدت جنسی اس کی کو کہتے ہیں کہ جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں اور ہر ایک کی حقیقت مختلف ہے۔ (۲) وحدت نوعی وہ کلی ہے کہ جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے انسان (۳) وحدت شخصی وہ ہے کہ جس میں کوئی شخص معین ہو جیسے زید۔

اب اعتراض یہ ہے کہ رویت وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور واحد بالنوع کی متعدد علیین ہو سکتی ہیں جس طرح مطلق حرارت واحد بالنوع ہے اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے نور کی حرارت، بدن کی حرارت، دیوار کی حرارت وغیرہ۔ اول کی علت آگ ہے ثانی کی علت بدن کا بخار ہے ثالث کی علت دھوپ اور سورج ہے۔ اسی طرح رویت واحد نوعی ہے یہاں بھی علیین مختلف ہو سکتی ہیں مثلاً رویت اعیانی کی علت جسم ہے اور رویت الامراض کی علت مرض ہے اور رویت باری کی علت اور ہے، اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رویت باوجود عدی ہونے کے علت کا متفق ہے مگر یہ بات نہیں مانتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے بلکہ رویت کی علیین الگ الگ ہیں مشترک بمعنی ایک نہیں ہے جب دلیل کی بنیاد ختم ہو گئی تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۳) : اگر ہم مان لیں کہ رویت واحد بالنوع علت مشترک کا متفق ہے تاہم یہ بات نہیں مانتے کہ رویت کی علت وجودی ہے اس لیے کہ صحت رویت عدی ہے اور عدی کے لیے عدی ہی علت ہو سکتی ہے تو وہ علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ امکان اور حدوث سے پاک ہے تو رویت کی علت امکان یا حدوث اللہ تعالیٰ میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اللہ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

اعتراض (۴): اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحتِ رویت کی علتِ عدلی یعنی امکان اور حدوث نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو پھر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ وہ وجود مشترک ہے خالق اور مخلوق کے درمیان اس لیے کہ ہر شی کا وجود عین شی ہے ممکن کا وجود عین ممکن ہے اور واجب کا وجود عین واجب ہے تو رویت ممکن کی علت ممکن ہے اور رویت واجب کی علت واجب ہے مشترک علت کیسے ہوگی آپ کا یہ کہنا کس طرح درست ہے کہ حکم مشترک کی یعنی رویت کی علت مشترک ہے جب دلیل کی بنیاد غلط ہے تو رویت باری تعالیٰ کا جواز (امکان) بھی ثابت نہ ہوگا۔

أَجِيبُ بَأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ الْمُتَعَلِّقِ الرَّوِّيَّةِ وَالْقَابِلِ لَهَا وَلَا خَفَاءَ لِمَا لَزِمَ كَوْنُهُ وَجُودِيًّا ثُمَّ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةُ الْجَسَمِ أَوْ الْعَرَضِ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا نَرَى شَيْئًا مِنْ بَعْدِهَا إِنَّمَا نَذَرُكَ مِنْهُ هُوِيَّةٌ مَا تَدُونُ خُصُوصِيَّتِهِ جَوْهَرِيَّةٌ أَوْ عَرَضِيَّةٌ أَوْ إِنْسَانِيَّةٌ أَوْ فَرَسِيَّةٌ وَنَحْوَ ذَلِكَ وَبَعْدَ رُوَيْتِهِ بِرُوَيْتِهِ وَإِحْدَى مُتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّتِهِ قَدْ تَقَدَّرَ عَلَى تَفْصِيلِهِ إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ لَا تَقْدِرُ فَمُتَعَلِّقُ الرَّوِّيَّةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ هُوِيَّةٌ مَا وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْوُجُودِ وَاشْتِرَاكُهُ ضَرُورِيٌّ۔

ترجمہ: (مذکورہ اعتراضات کا) یہ جواب دیا گیا ہے کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنے والا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہونے کے لڑ میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ پھر جائز نہیں ہے کہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو، اس لیے کہ ہم ابتداء میں دور سے ایک صورت (ہویت) کو دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ہویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ جوہر، یا عرض، یا انسان، یا گھوڑا اور اس کی مثل خصوصیت کا (ادراک کرتے ہیں) اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے پس رویت کا متعلق وہ کسی شی کے لیے کسی ہویت کا ہونا ہے۔ اور جو دوسرے یہی مراد ہے اور اس (وجود) کا مشترک ہونا ضروری ہے۔

قولہ اجیب بان المراد بالعللة الخ یہاں سے شارح "مذکورہ اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں کہ علتِ رویت سے مراد رویت کا متعلق ہے یعنی وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جس کو دیکھا جاسکے، ایسی چیز یقیناً وجودی ہوگی معدوم چیز دکھائی دیے جانے کے قابل ہی نہیں ہوتی لہذا پہلا اعتراض اٹھ گیا کہ صحتِ رویتِ عدلی ہے علت کا تقاضا نہیں کرتی، اسی طرح تیسرا اعتراض بھی رفع ہو گیا کہ صحتِ رویتِ عدلی ہے اس کی علت بھی عدلی ہے اس لیے کہ رویت کی علت یعنی متعلق وجودی ہی ہے تو عدلی کی علت عدلی نہ ہوئی، جب رویت کا متعلق وجود ہی ہے تو اس وجود کے جوہر اور عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ کے ہونے کا جب ہم دور سے ایک ڈھانچہ (صورت) دیکھتے ہیں تو اول وہلہ میں اس کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ کے ہونے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ہے اسی کو ہویت کہتے ہیں، اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ

رؤیت کا متعلق (علت) وہ وجود ہی ہے جو بین الحائق والخلق میں مشترک ہے، لہذا دوسرا اعتراض رفع ہو گیا (کہ رؤیت واحد بالنوع ہے اس کی علتیں متعدد ہو سکتی ہیں)۔

”اشتراكه ضروری“ سے چوتھا اعتراض رفع ہو گیا کہ وجود ہی کا اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے اس کا انکار تکبر کی علامت ہے۔

وَلَيْتَهُ نَظَرٌ لِّجَوَازٍ اَنْ يَكُوْنَ مُتَعَلِّقٌ الرَّؤْيَةِ هُوَ الْجَسْمِيَّةُ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِغْتِبَارِ خُصُوصِيَّةٍ

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ رؤیت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض، کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

قوله و فيه نظر الخ اس عبارت میں شارحؒ مذکورہ جواب پر اعتراض کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہو سکتا ہے کہ رؤیت کا متعلق عوہیت نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع یعنی اعراض ہوں تو جسمیت اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے لہذا رؤیت کی علت (مشترک) نہ پائی گئی تو رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت نہ ہوئی۔

و تَقْرِيرُ الثَّانِي اَنْ مُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَالَ الرَّؤْيَةَ يَقُولُهُ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمَكِّنًا لَكَانَ طَلِبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوزُ فِي ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَا لَا يَجُوزُ اَوْ سَفَهًا وَعَبَا وَطَلِبًا لِلْمَحَالِّ وَالْاَنْبِيَاءِ مُتَزَهِّوْنَ عَنْ ذَلِكَ وَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرَّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُّمَكِّنٌ لِّىْ نَفْسِهِ وَ الْمُتَعَلِّقُ بِالْمُمَكِّنِ مُمَكِّنٌ لَّانَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ يَبْثُوثُ الْمُتَعَلِّقُ عِنْدَ ثُبُوتِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ وَ الْمَحَالُّ لَا يَبْثُثُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْعَقَائِدِ الْمُمَكِّنَةِ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول ”رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ سے رؤیت کا سوال کیا پس اگر وہ (رؤیت) ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا (رؤیت کی طلب) یہ سفاهت اور لغو کام ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا حالانکہ انبیاء اس سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ متعلق کیا ہے اور وہ (استقرار جبل) فی نفسہ امر ممکن ہے اور متعلق بالمتکین (یعنی جو چیز کسی ممکن پر متعلق ہو) وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لیے کہ تعلق کا معنی متعلق بہ کے ثبوت کے وقت متعلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

قوله و تقریر الثانی ان موسیٰ علیہ السلام الخ یہاں سے شارحؒ امکان رؤیت پر دلیل نقلی ذکر فرما رہے ہیں جو شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے مگر شارحؒ اس دلیل کے تحت دو دلیلیں بیان کریں گے، چونکہ دونوں دلیلوں کا تاغذ

ایک ہی آیت مبارکہ ہے اس لیے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں دلیلوں کا ذکر کیا ہے، آیت مبارکہ یہ ہے،
فَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انْظُرْ إِلَيَّ قَالَ لَنْ تَرَكَ لِي وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ
فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَكَ لِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا (الآیہ)
اس آیت مبارکہ کے تحت شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

دلیل (۱): جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دل میں اشتیاق پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کروں
تو بارگاہ الٰہی میں درخواست کی ”رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرادیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا
”لَنْ تَرَانِي“ ہرگز میرا دیدار نہ کر سکے گا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے پر
دلائل کرتی ہے اس لیے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کو رویت باری کے
ناممکن ہونے کا علم نہ ہوگا (۲) یا پھر ناممکن (ممتنع) ہونے کا علم ہوگا، اول صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا رویت کے بارے
میں درخواست کرنا اس بات کو تسلیم ہوگا کہ (نعمو باللہ منہ) موسیٰ علیہ السلام جاہل ہیں کہ ان کو اس بات کا پتہ ہی نہیں ہے کہ
بارگاہ الٰہی میں کوئی بات جائز ہے اور کوئی بات ناجائز ہے جبکہ انبیاء علیہم السلام ان باتوں سے پاک ہیں، دوسری صورت میں
رویت کی درخواست اس اللہ تعالیٰ سے ان کی سفاہت (بیوقوفی) اور عبث یعنی بے فائدہ کام کرنے کو اور محال چیز کے طلب
کرنے کو تسلیم ہوگی جبکہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، تو ثابت ہوا کہ رویت باری ممکن ہے۔

دلیل (۲): جب موسیٰ علیہ السلام نے رویت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ تم ہرگز مجھے نہیں
دیکھ سکو گے البتہ ایک صورت آپ کے لیے تجویز کرتا ہوں کہ ”اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ“ پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اس پر ایک
جھلک ڈالتا ہوں ”فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ“ اگر پہاڑ اپنی جگہ ساکن رہے تو ”فَسَوْفَ تَرَكَ لِي“ تم مجھے دیکھ سکو گے، اس آیت
میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقر ارجل پر معلق فرمایا ہے اور استقر ارجل فی نفعہ ممکن ہے اس لیے کہ جبل ایک جسم ہے
جس طرح جسم میں حرکت ممکن ہے اسی طرح سکون اور استقر ارجل بھی ممکن ہے، قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو تو وہ بھی
ممکن ہوتی ہے تو لہذا رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہوگی، اس کی وجہ شارحؒ نے خود بیان کی ہے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے
ثبوت کے وقت معلق کی خبر دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقر ارجل پر معلق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ
استقر ارجل (معلق بہ) کے ثابت ہونے کے وقت میری رویت (معلق) بھی ثابت ہوگی، تو معلوم ہوا کہ رویت باری
ممکن ہے کیونکہ ممتنع و محال چیز کو کسی ممکن پر معلق نہیں کیا جاتا۔

وَقَدْ اَعْتَرَضَ بِوُجُوهِ اَقْرَابَاہِ اَنَّ سَوَالَ مُوسَىٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ كَانَ لَا جَبَلَ قَوْلِہِ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ
حَتّٰی نَرٰی اللّٰہَ جَهْرًا فَسَالَ لِیَعْلَمُوْا اَوْحَیْنَاعَهَا کَمَا عَلَّمَهُ، هُوَ وَبَاتَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعْلَقَ عَلَیْہِ مُمکنٌ

بَلْ هُوَ اسْتِغْفَارُ الْعَجَبِيِّ خَالٍ تَحَرُّمِهِ وَهُوَ مَحَالٌ وَاجِبٌ بَأَنَّ كَلَامًا مِنْ ذَلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَا
ضَرُورَةَ لِمَا رَوَيْتُمْ عَلَى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوا مُؤَيَّنِينَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّؤْيَةُ مُنْتَبِعَةٌ
وَأَنَّ كَانُوا كُفَرَاءً لَمْ يَصْلُحُوا لِمَا تَعَالَى بِالْإِغْتِنَاعِ وَأَيُّ مَا كَانَ يَكُونُ السُّؤَالُ عَيْنًا وَاسْتِغْفَارُ
خَالٍ السُّؤَالِ أَيْضًا مُمَكِّنٌ بَأَنَّ بَقِيَ الشُّكُّونَ بِذَلِكَ الْحَرَكَةِ وَإِنَّمَا الْمَحَالُّ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالشُّكُّونَ۔

ترجمہ: اور تحقیق (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چندا اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا
سوال اپنی قوم کے لیے تھا جبکہ (قوم نے) کہا تھا کہ (اے موسیٰ) ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ ہم اللہ کو
کھلم کلا دیکھ لیں تو (حضرت موسیٰ) سوال کیا تا کہ قوم بھی امتناع رویت کو جان لے جیسا کہ وہ خود جانتے تھے اور (یہ
اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ متعلق علیہ (جس پر متعلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ (متعلق علیہ)
پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف
ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول
کافی ہو گا تا کہ رویت متنع ہے اور اگر وہ (قوم) کا فریضی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم
لگانے میں تقدیر نہ کرتی۔ اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہو جائے گا اور حرکت کی حالت
میں بھی استقرار ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

قولہ و قد اعترض بوجوه الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ ”و باننا لا نسلمہ“ تک ہے اس حصہ میں
مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی اعتراض ذکر کیا گیا ہے دوسرا حصہ ”و باننا لا نسلمہ سے واجب“ تک ہے
اس حصے میں بھی معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل نقلی پر دوسرے اعتراض کا ذکر ہے، تیسرا حصہ ”واجب“ سے ”ولا
ضرورة في ارتكابه“ تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے چوتھا حصہ ”ولا
ضرورة في ارتكابه“ سے آخر تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: اعتراض (۱): مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی تر اعتراض یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام
نے رویت باری کا سوال اپنے لیے نہیں بلکہ قوم کے لیے سوال کیا تھا خود رویت باری کے امتناع کو جانتے تھے، قوم نے کہا
تھا ”لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً“ کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اعلان یہ ہم اللہ کو دیکھ لیں، تو
حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رویت کے بارے میں درخواست قوم کے لیے تھی تا کہ ان کو بھی معلوم ہو جائے کہ رویت باری
محال اور متنع ہے جیسا کہ خود امتناع رویت کو جانتے تھے۔

دوسرا حصہ: اعتراض (۲): ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ متعلق بہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تا کہ متعلق یعنی

روایت کا ممکن ہونا لازم آئے بلکہ استقرار جبل سے استقرار اور سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو سترزم ہونے کی وجہ سے محال ہے یعنی پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو یہ تو اجتماع تقیہین ہے جس کا محال ہونا مسلم ہے، تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے، روایت جو کہ معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

تیسرا حصہ: جواب: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں اول اس لیے کہ اگر روایت کی درخواست قوم کے لیے تھی تو پھر عبارت بجائے ”رَبِّ اَرْنِي“ کے ”رَبِّ اَرِهْمُ“ ہوتی کہ اسے رب انگو یعنی قوم کو اپنا دیدار کرا دے، اسی طرح ”اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ کے بجائے ”يَنْظُرُوا اِلَيْكَ“ ہوتا تو معلوم ہوا کہ روایت کا سوال اپنے لیے تھانہ کہ قوم کے لیے تھا، دوسرا اعتراض اس لیے خلاف ظاہر ہے کہ استقرار، آیت میں مطلق ہے بحالت حرکت مراد نہیں ہے۔

چوتھا حصہ: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کے جس نے کہا تھا ”لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَوِيَّ اللَّهُ جَهَنَّمَ“ مؤمن تھی یا کافر تھی، اگر مؤمن تھی تو پھر موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو اتنا کہہ دیجئے کہ بھائی اللہ تعالیٰ کی روایت متنتج اور محال ہے تو قوم خاموش ہو جاتی پھر روایت کا سوال ہی نہ کیا جاتا، اور اگر کافر تھی تو کبھی بھی نہ مانتی، اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ جواب آتا کہ یہ روایت کا سوال متنتج ہے، جو بھی صورت ہو روایت کا سوال بے جا اور عبث تھا، لہذا ثابت ہو گیا کہ روایت کا سوال اپنے لیے تھانہ کہ قوم کے لیے تھا۔

”و الاستقرار الخ“ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار جبل، بحالت حرکت مراد ہو جیسا کہ معترض نے کہا ہے تب بھی یہ بات ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئے گا جو کہ محال ہے، یعنی حرکت کے وقت استقرار ہوگا تو حرکت ختم ہو جائے گا تو بوقت حرکت استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں آن واحد میں حرکت اور استقرار (یعنی سکون) دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

وَاجِبَةٌ بِالْقَلِيلِ وَقَدْ وَرَدَ الْكَلِيلُ السَّمَوِيُّ بِإِيْخَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي ذَارِ الْأُخْرَةِ أَمَّا الْكُتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَيْتِ وَهُوَ مَشْهُورٌ رَوَاهُ أَحَدٌ وَعَشْرُونَ مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ رَضَوْنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانَتْ أُمَّجُوعِينَ عَلَىٰ وَقُوعِ الرُّؤْيَا فِي الْأُخْرَةِ وَأَنَّ الْأَهْلِيَّةَ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلَىٰ ظَوَاهِرِهَا ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِينَ وَشَاعَتْ شُبُهَتُهُمْ وَتَوَلَّى بِلَاغَتُهُمْ۔

ترجمہ: (روایت باری تعالیٰ) نقل سے ثابت ہے اور تحقیق دلیل نقلی وارد ہوئی ہے کہ مؤمنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی روایت

کے اثبات کے سلسلے میں دار آخرت میں۔ بہر حال کتاب، باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَجُودُهُ يَوْمَ مَكِّيَّةٍ نَّاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ (کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے) اور بہر حال سنت، پس آپ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں رات میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے اس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ اور بہر حال اجماع پس وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور (اس بات پر متفق رہی ہے) کہ آیات جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہوئیں۔

قوله واجبة بالنقل الخ ماتن ”فرما رہے ہیں کہ آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الہی کا حصول وقوع و دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ شارح ”آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الہی کے حصول اور وقوع کو دلائل نقلیہ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت کر رہے ہیں۔

چنانچہ کتاب اللہ میں ہے ”وَجُودُهُ يَوْمَ مَكِّيَّةٍ نَّاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ الی حرف ہے اور ”ناطر“ کا صلہ ہے، قاعدہ ہے کہ جب لفظ ”نظر“ حرف ”الی“ کے ذریعہ متحد ہو جائے تو اس وقت ”نظر“ رویت کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے، مخالفین نے کہا ہے کہ الی حرف نہیں ہے بلکہ اسم اور مفرد ہے، ”آلاء“ کا بمعنی نعت اور ”ناطر“ بمعنی ”منظر“ کے ہے۔ اب آیت کا معنی

یہ ہوگا کہ مومنین جنت میں اپنے رب کی نعمتوں کا انتظار کریں گے حالانکہ یہ معنی سیاقی آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ مذکورہ آیت اہل ایمان کو خوشخبری دینے کے لیے آئی ہے کہ وہاں خوشی ہی خوشی ہوگی جبکہ انتظار کو ”اشد من الموت“ کہا گیا ہے۔ نیز کفار کے بارے میں ازراہ حقیر کیا گیا ہے ”كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَ مَكِّيَّةٍ لَّمْ يَحْجُبُوهُ“ کہ کفار اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہونگے، کفار کے لیے یہ محرومی اس وقت حقیر ہوگی جبکہ محرومی ان کے ساتھ خاص ہو اور اہل ایمان دیدار الہی سے شرف یاب ہوں۔

سنت میں حدیث مشہورہ یہ ہے کہ جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے صحابہ کرام کو فرمایا کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو تم دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل نقلی وہ اجماع امت ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ آیات کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ وہ آیات تشابہات کے قبیل سے نہ ہوں، اس اجماع کے بعد فرقی باطلہ کا ظہور ہوا اور اس مسئلہ رویت کے بارے میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات اور تاویلات فاسدہ عام ہوئیں۔

وَأَقُولِي شُبُهَاتِهِمْ مِنَ الْعَقَلِيَّاتِ أَنَّ الرُّؤْيَا مَشْرُوعَةٌ بِكُونِ الْمَرْئِي لَهَا مَكَانٌ وَجِهَةٌ وَمُعَابَلَةٌ مِنَ الرَّائِي

وَتُبَيِّنُ مَسَافَةً بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُونُ فِي غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِي غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمُرْتَبِيِّ وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَالْجَوَابُ مَنَعُ هَذَا الْأَشْرَاطِ وَآلِيهِ أَشَارَ يَقُولُهُ فَيَكُونُ لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلَى جِهَةٍ مِنْ غَيْرِ مُقَابِلَةٍ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ وَتُبَيِّنُ مَسَافَةً بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور ان کے عقلی شبہات میں سے قوی تر شبہ یہ ہے کہ رویت مشروط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں اور رائی کے سامنے اور (رائی اور مرئی) کے درمیان مسافت کے ثابت ہونے کے ساتھ کہ وہ (مسافت) نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کے ساتھ باصرہ سے مرئی تک۔ اور یہ سب کچھ اللہ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنفؒ نے اپنے قول (آنے والی عبارت) سے اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھ لیا جائے گا، بغیر مکان اور بغیر سامنے کی جہت سے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان۔

قولہ واقوی شبہہم من العقلیات الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”و الجواب“ تک ہے، اس حصے میں معتزلہ کی جانب سے رویت کے مسئلہ میں عقلی دلائل میں سے قوی تر دلیل کا ذکر ہے، اور دوسرا حصہ ”و الجواب“ سے آخر تک ہے، اس حصے میں انکی دلیل عقلی کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: دلیل عقلی: رویت یعنی دکھائی دینی کے لیے چند شرائط ہیں، وہ شرائط چونکہ ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں اس لیے رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، وہ شرائط یہ ہیں، (۱) فشی مرئی کا مکان میں ہونا (۲) فشی مرئی کا کسی جہت میں ہونا (۳) فشی مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۴) رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کا بقدر ضرورت ہونا، نہ انتہائی قریب ہو جیسا کہ ہم اپنے چہرے اور ناک کو انتہائی قرب نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ پاتے اور نہ انتہائی بعید ہو، یہ بھی رویت کے لیے مانع ہے جس طرح انتہائی قرب رویت کے لیے مانع ہے (۵) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا فشی مرئی کے ساتھ اتصال ہو، یہ افلاطون کا مذہب ہے۔ پہلی دونوں شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ اللہ مکان اور جہت سے پاک ہیں۔ چوتھی شرط بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ ”وَمَحْضُ اقْرَبِّ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ کہ ہم شرگ سے بھی زیادہ قریب ہیں، یہ انتہائی قرب کے درجے میں ہے، جب یہ شرطیں ذات باری تعالیٰ میں مفقود ہیں تو رویت باری تعالیٰ کیسے ہوگی۔

دوسرا حصہ: جواب: ہمیں مذکورہ شرائط تسلیم نہیں اس لیے کہ رویت کے لیے کوئی شرطیں نہیں بلکہ رویت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط موجود بھی ہوں مگر اللہ نہ چاہے تو رویت نہ ہوگی، جیسے نئی اندھیرے میں چوہے کو دیکھتی ہے مگر ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ آدمی جنات کو دیکھتا اور کلام کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، حضور علیہ السلام جبریل امین کو دیکھتے تھے مگر صحابہ کرامؓ عام طور پر نہیں دیکھتے تھے، مذکورہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں ہیں، یعنی عادیہ کسی چیز کی رویت مذکورہ شرائط

کے ساتھ ہی ہوتی ہیں مگر خلاف عادت اسکا امکان ہے اس لیے یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں دکھائی دیں باوجود اس بات کے کہ وہ کسی مکان میں نہیں اور نہ ہی کسی جہت میں ہیں اور باوجود اس بات کے کہ وہ بندوں کے انتہائی قریب ہیں جیسا کہ آیت مبارکہ اس کی طرف اشارہ کر رہی ہے ”وَنُحِیْثُ الْقُورُبُ الْیُوْمِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ“۔

وَقِیَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاقْسِدْ۔

ترجمہ: اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

قولہ و قیاس الغائب الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: مذکورہ تمام شرائط تمام موجودات ممکنہ کی رویت کے لیے شرط ہیں تو ذات باری تعالیٰ کی رویت کے لیے کیوں شرط نہیں ہیں؟

جواب: یہ تو غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے جو کہ غلط اور فاسد ہے یعنی ہمارے حواس سے غائب اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس عالم کے محسوس موجودات پر قیاس کرنا ہے یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

وَلَقَدْ يَسْتَعْدِلُّ عَلَى عَدَمِ الْأَشْوَاطِ بِرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى إِنَّا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَا بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَا وَ الْحَاسَّةِ سَلِيمَةً وَ سَائِرِ الشَّرَاطِطِ مَوْجُودَةً لَوْجَبَ أَنْ يُرَى وَإِلَّا لَحَازَ أَنْ يَكُونُ بِحَضْرَتِنَا جِبَلٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَإِنَّهُ سَفْسَطَةٌ فَلَنَّا مَمْنُوعٌ فَإِنَّ الرُّؤْيَا عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَجِبُ عِنْدَ إجماع الشَّرَاطِطِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے۔ اور انہیں اشکال ہے اس لیے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسہ بصر سے حاصل ہو۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی) رویت ممکن ہو حالانکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو اور (رویت کی) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جن کو ہم نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ سفسطہ (بدیہی کا انکار) ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

قولہ و لقد يستدل على عدم الاشتراط الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ ”و فيه نظر“ تک ہے، اس حصے میں بعض حضرات نے مذکورہ شرائط کے بغیر رویت باری کے امکان پر ایک استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وفيه نظر“ سے ”فان قيل“ تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے مذکورہ استدلال کو رد کیا ہے، تیسرا حصہ ”فان قيل“ سے ”فلنا“ تک ہے، اس حصہ میں معتزلہ نے ایک عقلی شبہ پیش کیا ہے، چوتھا حصہ ”فلنا“ سے آخر تک ہے اس میں ماقبل

والے شبہ کا شارح نے جواب دیا ہے۔

پہلا حصہ: وقد يستدل الخ بعض حضرات نے امکان رویت پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر مذکورہ شرائط کے دیکھ رہے ہیں اسی طرح ہم بھی بغیر شرائط کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔

دوسرا حصہ: وفيه نظر الخ شارح نے ماقبل والے استدلال کو رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ہماری گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حاسہ بصر کے ذریعے سے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ ہمیں حاسہ بصر کے بغیر دیکھ رہے ہیں، کیونکہ وہ حواس سے پاک ہیں۔

تیسرا حصہ: فان قيل الخ معترکہ نے رویت باری کے امکان پر عقلی شبہ پیش کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہوتا جبکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو اور شرائط بھی موجود ہوں تو پھر ہر سلیم البصر کو دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر آپ کا یہ کہنا ہو کہ شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں ہے تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیے، کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسہ بصر کے صحیح و سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ باطل ہے۔

چوتھا حصہ: قلنا الخ جواب یہ ہے کہ رویت کی شرائط کا رویت کے لیے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے ہاں خلق خداوندی کا نتیجہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہے گا رویت نہ ہوگی، شرائط کے پائے جانے کے باوجود رویت کا تحقق ضروری نہیں ہے۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ: لَا تُدْرِكُهُ الْإِنْبَصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِهِ كَوْنُ الْإِنْفِصَارِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ وَالْإِدْرَاكِ عُمُومُ السَّلْبِ لَا سَلْبُ الْعُمُومِ وَكَوْنُ الْإِدْرَاكِ هُوَ الرُّوْيَةُ مُطْلَقًا لَا الرُّوْيَةُ عَلَى وَجْهِ الْأَحْاطَةِ بِجَوَالِبِ الْمَرْتَبِيِّ أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى عُمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور (معترکہ کی قوی تر دلیل) سمعیات (تقلیات) میں سے باری تعالیٰ کا قول ”لَا تُدْرِكُهُ الْإِنْبَصَارُ“ ہے اور البصار کا استغراق کے لیے ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر اور اس ادراک سے مطلق رویت کا ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس (ارشاد ربانی) میں تمام اوقات اور احوال کے عام ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ و من السمعیات الخ معترکہ امتناع رویت پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، شارح نے اس کے چار جواب دیے ہیں، پہلا جواب ”و الجواب بعد التسليم“ سے اور دوسرا ”و الفادہ“ سے تیسرا جواب ”و کون الادراک“ سے چوتھا جواب ”انہ لا دلالة“ سے آخر تک ہے۔

دلیل نقلی: معترکہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ہے ”لَا تُدْرِكُهُ الْإِنْبَصَارُ“ کہنگاہیں اس اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی دیکھ نہیں سکتیں، عدم رویت پر وجہ استدلال یہ ہے کہ ”الابصار“ بصر کی جمع ہے اس پر لام تعریف کا داخل ہے، جو استغراق

کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ علماء اصولیین و عربیت وغیرہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے، اب آیت کا معنی ہے کہ کوئی نگاہ (خواہ مؤمن کی ہو یا کافر کی) اللہ کو نہیں دیکھ سکتی، یہ آیت سالبہ کلیہ ہے، ہر نگاہ سے رویت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب (۱): جمع معرف باللام استغراق کا اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ جب اس کے خلاف عہد خارجی کے ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں عہد خارجی پر قرینہ موجود ہے، وہ آیات و نصوص ہیں کہ جو آخرت میں مؤمنین کے لیے رویت کے ثبوت و وقوع پر دلالت کر رہی ہیں اور کفار کے لیے رویت کی محرومی پر دلالت کر رہی ہیں (جیسے ”وَجُودَةُ يُومُؤِلِدُ نَاطِرَةً اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةً۔ كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمُؤِلِدُ لَمُعْجُوؤِلُونَ“، یہاں لام عہد خارجی کا ہے، معنی ہوگا کہ بعض نگاہیں (یعنی کفار کی) اس اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتیں۔

جواب (۲): ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ لام استغراق کا ہے لیکن آیت سلب عموم پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ عموم سلب پر، دونوں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کہیں ”اللہ کو کوئی نگاہ نہیں دیکھ سکے گی“ تو یہ عموم سلب ہے، یعنی سلب مذکور سے عموم ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔ اور ”تندر کہ الابصار“ موجبہ کلیہ ہے، جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور معنی ہوگا ”لا تندر کہ جمیع الابصار“ کہ تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی اور بعض نگاہیں دیکھ سکیں گی، وہ مؤمنین کی نگاہیں ہیں، تو یہ سلب عموم ہے۔

جواب (۳): یہ بھی مان لیتے ہیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ نہیں مانتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رویت ہے بلکہ ادراک سے مراد ایسی رویت ہے جو عمری کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرے اور معنی ہوگا ”لَا تَدْرُؤُكُمُ الْاَبْصَارُ“ کہ کوئی بھی نگاہ اس (اللہ تعالیٰ) کا احاطہ نہ کر سکے گی، یہی تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مؤمن کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ کیونکہ احاطہ متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا، جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

جواب (۴): سب کچھ مانتے ہیں مگر آیت مذکورہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ رویت کی نفی تمام اوقات اور تمام احوال سے متعلق ہے بلکہ آیت میں نفی بعض اوقات یا بعض احوال کے ساتھ خاص ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ رویت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو رویت نہ ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو رویت ہوگی یعنی کسی کو ہر جہہ میں ایک بار کسی کو ہر دن دو بار کسی کو ہر جمعہ میں دو بار رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں آیا ہے۔

وَكَلَّؤُا يُسْعَدُكُمُ بِالْاٰیَةِ عَلٰی جَوَازِ الرُّؤِیَةِ اِذْ لَوْ اَمْتَنَعَتْ لَمَّا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفِیْهَا كَالْمَعْلُومِ لَا یُتَمَدَّحُ

بَعْدَ رُؤْيَيْهِ لَا مَنَاصَ عَهَا وَإِنَّمَا التَّمَلُّحُ فِي أَنْ يُمْكِنَ رُؤْيُهُ وَلَا يُرَى لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعَزُّزِ بِوَجْهِ الْكِبَرِيَاءِ۔

ترجمہ: اور کبھی رویت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف نہیں کی جاتی اس کے دکھائی نہ دینے کی وجہ سے اسکے متنع نہ ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو صرف اس میں ہے کہ اسکا دکھائی دینا ممکن ہو، لیکن حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔

قوله وقد يستدل الخ معزلاً نے اسی آیت (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ) سے امتناع رویت پر استدلال کیا ہے، ہمارے علماء اہل السنۃ والجماعت نے اس استدلال پر معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ امکان رویت پر دلالت کر رہی ہے۔

معزلاً کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور جس چیز کی نفی موجب مدح ہو تو اسکا ثبوت نقص وعیب ہوتا ہے تو رویت کا اثبات نقص وعیب ہے اور نقص وعیب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہے، لہذا رویت باری تعالیٰ محال ہے۔

علمائے اہل السنۃ نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور ممکن چیز ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے، اگر رویت باری محال ہوتی تو پھر اسکی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی، جس طرح کہ معدوم چیز کی رویت محال ہے اب اسکی نفی کر کے اسکی تعریف نہیں کی جاسکتی، تعریف تو اس صورت میں ہوگی کہ جب رویت ممکن ہو، پھر اسکی عظمت و کبریائی حجاب بن جائے جس کی وجہ سے وہ دکھائی نہ دے۔

وَإِنْ جَعَلْنَا الْأَدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْأَحَاطَةِ بِالْجَوَائِبِ وَالْحُلُودِ فَلَدَلَّةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقُهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ مَرْتَبًا لَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيهِ عَنِ التَّنَاضُحِ وَالْإِصْصَافِ بِالْحُلُودِ وَالْجَوَائِبِ۔

ترجمہ: اور اگر ہم بتائیں ادراک کو عبارت (مراد) اس رویت سے جو جواب اور حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو۔ پس اس آیت کی دلالت رویت کے جواز پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے اس لیے کہ معنی یہ ہوگا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے مرئی (قابل دید) ہونے کے باوجود نگاہوں سے دکھائی نہ دیں گے، بوجہ منزہ ہونے اس اللہ تعالیٰ کے متناہی ہونے سے اور حدود اور جواب کے ساتھ متصف ہونے سے۔

قوله و ان جعلنا الادراك الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر ادراک کا معنی مطلق رویت کے نہ لیے جائیں بلکہ اس سے مراد ایسی رویت ہو جو مرئی کے تمام حدود کا احاطہ کر سکے تو اس صورت میں اسلوب کلام کا تقاضا یہ ہوگا کہ رویت متحقق

ہو مگر ادراک نہ ہو اس لیے کہ ادراک اس چیز کا ہوتا ہے جو متناہی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہیں آسکتے تو اس صورت میں آیت، روایت کے وقوع پر زیادہ واضح ہے۔

وَمِنْهَا أَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي سُؤَالِ الرَّؤْيَةِ مَقْرُونَةٌ بِالْإِسْتِعْظَامِ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِعَيْنِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِي طَلِبِهَا لَا لَمُتَابِعِهَا وَإِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَلِكَ كَمَا فَعَلَ حِينَ سَأَلُوا أَنْ يَجْعَلَ لَهُمُ الْيَهْيَ فَقَالَ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ وَهَذَا مُشَوَّرٌ بِمَكَانِ الرَّؤْيَةِ فِي اللَّفْظِ وَلِهَذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَى رَبَّهُ، لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ أَمْ لَا وَالْأَخْيَارُ فِي الْوُقُوعِ كَيْلُ الْإِمْتِنَانِ وَأَمَّا الرَّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِمَتْ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّهَا نَوْعٌ مُشَاهِدَةٌ يَكُونُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْعَيْنِ۔

ترجمہ: اور انہی میں سے (مختزل کے نقلی شہادت میں سے) وہ آیات ہیں جو رویت کے سوال کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ استعظام اور استکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب اس کا یہ ہے کہ ان کے تحت اور سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہمت دھری کی وجہ سے ہے نہ کہ اس (رویت) کے مشتق ہونے کی وجہ سے، ورنہ موسیٰ علیہ السلام ان کو اس (رویت) سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے اس وقت کیا تھا کہ جس وقت بنی اسرائیل نے سوال کیا کہ ان کے لیے کوئی معبود تجویز کر دیں۔ پس فرمایا (موسیٰ) "نے تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ) کا منع نہ کرنا) دنیا میں امکان رویت کی آگاہی دیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحابہ نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ نبی علیہ السلام نے کیا اپنے رب کو دکھا تھا شب معراج کے موقع پر یا نہیں اور اختلاف وقوع میں امکان کی دلیل ہے۔ اور بہر حال رویت خواب میں پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بات میں کہ (خواب میں رویت) مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

قولہ و منها ان الآيات الواردة الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "والجواب" تک ہے، اس حصہ میں شارح مختزل کی جانب سے نقلی شہادت میں سے ایک شبہ کا ذکر فرما رہے ہیں، دوسرا حصہ "و الجواب" سے "و اما الرؤية" تک ہے، اس حصہ میں مذکورہ شبہ کا شارح نے جواب دیا ہے، تیسرا حصہ "و اما الرؤية" سے آخر تک ہے، اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: و منها ان الآيات الواردة الخ مختزل نے امتناع رویت پر دوسری دلیل نقلی ذکر کی ہے کہ وہ آیات ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے رویت کی درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور اس پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ نیز رویت کی درخواست کرنے والوں کے لیے سزا کا بھی ذکر فرمایا ہے، وہ آیات یہ ہیں۔

(۲) وَإِذْ قُلْنَا لِمُوسَىٰ إِنَّ نُؤْمِينَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ۔
 (۳) يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ يُظْلَمُهُمْ لَكِرَدِيْت مَكْن هُوَي تو پھر سوال رديْت کو تکبر اور سرکشی وغيره پر محمول نہ کیا جا تا تو ثابت ہوا کہ رديْت باری نامکن ہے۔

دوسرا حصہ: و الجواب الخ نقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ان کا سوال رویت ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا بلکہ ازراہ شرارت تھا ورنہ اگر رویت باری تعالیٰ متنع ہوتی تو سوال کرنے کی صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام متنع کر دیتے جیسا کہ اس موقع پر کہ جب بنی اسرائیل کی قوم نے دریا عبور کر لیا آگے ایک قوم پر گزر ہوا دیکھا کہ لوگ بتوں کی پوجا کر رہے تھے تو قوم بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ ہمارے لیے بھی کوئی معبود بنا دو تو موسیٰ نے انکو ڈانٹا فرمایا ”هٰکُلُ اَفْنٰعُ قَوْمٌ تَجْعَلُوْنَ مِثْمَ جَابِلِ قَوْمٍ هُوَ تَوْبٰہَاں رویت کے مسئلہ میں بھی ڈانٹ دیتے، حالانکہ آپ نے متنع نہیں فرمایا، تو معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن ہے۔ نیز اسی دنیا میں بنی اسرائیل نے رویت باری کی درخواست کی تھی تو موسیٰ علیہ السلام کا متنع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا میں رویت ممکن ہے تو آخرت میں بطریق اولیٰ رویت باری ممکن ہوگی۔

نیز صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رہا ہے کہ شب معراج کے موقع پر حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا تھا یا نہیں، جمہور حضرات ثانی شق کے قائل ہیں اور بعض حضرات اول شق کے قائل ہیں، یہ اختلاف وقوع کے بارے میں تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ امکان رویت پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ امکان، وقوع پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے پھر اسکے وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے تو فرمایا ”نُورُ اَنّٰی اَرَاہُ“، نور کے بعد ”اَنّٰی“ کے لفظ میں دو قرأتیں ہیں، ہمزہ اور نون کا فتح اور آخر میں الف مقصورہ، یعنی ”اَنّٰی“ اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایک نور ہے بجلا میں اسکو کیسے دیکھ سکتا ہوں، اس صورت میں روایت کا انکار ہے، دوسری قراءۃ ہمزہ اور نون کے کسرہ کے ساتھ، یعنی ”اِنّٰی“ اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایسا نور ہے جسک میں نے اسکو دیکھا ہے، اس صورت میں روایت کا اثبات ہے۔

تیسرا حصہ: واما الرؤية في المنام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: کیا خواب میں بھی رؤیت باری ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: خواب میں رؤیت باری بہت سے بزرگوں سے منقول ہے، حضرت حمزہؓ جو قراء سبعہ میں سے ہیں، جن کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں باری تعالیٰ کے سامنے سارا قرآن پڑھا، جب ”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عَرْشِهِ“ پر پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اے حمزہ! یوں کہو ”اَنْتَ الْقَاهِرُ“ کیونکہ رب ان کے سامنے تھا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ۱۰۰ مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تھا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا قلمی مشاہدہ ہے، رؤیت بصری سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقُ الْاَعْمَالِ الْعِبَادَةِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعُصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزَلَةُ اَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهِ وَقَدْ كَانَتْ الْاَوَاكِلُ مِنْهُمْ يَتَخَاشَوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمُؤَجِّدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَحِينَ رَأَى الْمُجْبَلِيُّ وَابْنَهُ، اَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخْتَرِعُ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى الْوُجُودِ تَجَاسَرُوا عَلَى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں یعنی کفر اور طاعت اور ایمان اور معصیت کے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور حنفیہ میں معتزلہ (بندے پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور (بندہ پر) لفظ موجد اور مخترع اور اس کی مثل پر اکتفاء کرتے تھے۔ اور جس وقت ابوبلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ ان سب کا معنی ایک ہی ہے اور وہ عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا ہے تو انہوں نے (بندہ پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے پر دلیری کر لی۔

قولہ واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد الخ یہاں سے ما تین ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں یا خود بندہ ہے، اہل السنۃ والجماعت کے ہاں افعال عباد کے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں، بندہ صرف کاسب ہے، دراصل افعال عباد کی دو قسمیں ہیں، (۱) افعال اضطراریہ، (۲) افعال اختیاریہ، افعال اضطراریہ وہ افعال ہیں کہ جو بندہ سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوں جیسے قریش کی حرکت، جس کو ریشہ کا عارضہ لاحق ہوا ہے وہ ریشہ اس کے اختیار کے بغیر صادر ہے ان افعال کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ رہے افعال اختیاریہ مثلاً کفر ایمان، معصیت، طاعت وغیرہ اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا خالق ہے جبکہ اہل السنۃ والجماعت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ دونوں کی قدرت کا دخل ہے مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے، پھر حنفیہ میں معتزلہ بندہ پر خالق کے لفظ کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے موجد و مخترع کہا کرتے تھے کیونکہ سلف صالحین کا اس بات پر اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں، پھر جب متاخرین معتزلہ (ابوبلی جبائی اور اس کے متبعین) نے دیکھا کہ خالق، موجد و مخترع سب کا ایک ہی معنی ہے کہ عدم سے وجود کی طرف لانا، تو پھر

صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهِ الْاَوَّلِ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لَا اَفْعَالَهُ لَكَانَ عَالِمًا بِفَاعِلِهَا ضَرُوْرَةً اَنَّ اِجْعَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاَخْيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذَلِكَ وَاللَّازِمُ بِاطْلٍ اَنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلَى مَوْضِعٍ قَدْ يَسْتَحْجِلُ عَلَى سَكَاتٍ مُتَحَلِّلٍ وَعَلَى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شَعُوْرَ لِلْمَشْيِ بِذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا ذُھُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْهَدْ وَهَذَا فِي اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ وَاَمَّا اِذَا تَأَمَّلْتَ فِي حَرَكَاتِ اَعْضَائِهِ فِي الْمَشْيِ وَالْاِخْذِ وَالْبُطْخِ وَكُنْحِهِ ذَلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيكِ الْعَصَلَاتِ وَتَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَكُنْحِهِ ذَلِكَ فَلَا تَمُرُّ اَظْهَرُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خود خالق ہو تو اپنے افعال کی تمام تفصیلات کا جاننے والا ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ شی کا ایجاد، قدرت اور اختیار سے نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہوتا ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا اور میانی سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ بعض ان حرکات میں سے سرج ہیں اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کے بارے میں کوئی شعور نہیں ہے اور یہ جاننے سے ذہول بھی نہیں ہے بلکہ اگر پوچھا جائے تو وہ نہ جانے اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ اور بہر حال جب تو اس کے اعضاء کی حرکات میں غور کرے گا چلنے اور لینے اور پکڑنے اور اس کے مشل میں اور ان چیزوں میں کہ جس کی طرف وہ محتاج ہوتا ہے، یعنی اعضاء کو حرکت دینے میں اور پٹھوں کو دراز کرنے میں اور اس کے مشل میں تو یہ بات زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

قولہ و احتج اهل الحق بوجوه الخ یہاں شارح اہل حق کے دلائل عقلیہ و نقلیہ پیش کر رہے ہیں کہ افعال عباد کا خالق بندہ نہیں ہے۔

دلیل عقلی: یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے لہذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل، تالی اس طرح باطل ہے کہ بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو یہ اس کا اپنا اختیاری فعل ہے جو بہت ساری حرکت اور سکناات پر مشتمل ہے مگر اس کے تفصیلی احوال کا علم نہیں ہے مثلاً کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھا رہا اور فضاء میں معلق رہا، اسی طرح کس قدم کی حرکت سرج تھی اور کس قدم کی حرکت بطی تھی، اسی طرح کونسا قدم زمین پر پورا رہا اور کونسا قدم کا حصہ تھوڑا سا زمین پر رہا، وہ اپنے ظاہری احوال سے لاعلم ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو احوال کا علم ہے مگر ذہول ہو گیا ہے یعنی ذہن غافل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر پوچھنے پر ذہول و غفلت زائل ہو جاتی اور اسے علم ہوتا حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم رہتا ہے۔ اور اگر ذرا باطنی احوال کے

بارے میں پوچھا جائے کسی چیز کو پکڑنے اور لینے اور چلنے کے وقت، کن کن رگوں کو اور پٹوں کو حرکت ہوئی اور کن کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا تو اس وقت بھی اس کی لامی اور داغ ہو جاتی ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہے۔

الثَّانِي الْمَوْصُوعُ الْوَاقِعَةُ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَ مَا تَعْمَلُونَ اَيَّ عَمَلِكُمْ عَلَى اَنْ مَا مَصْنُوعٌ لِنَسْلَاجٍ اِلَى حَذْفِ الضَّوْمِ اَوْ مَعْمُولُكُمْ عَلَى اَنْ مَا مَوْصُولَةٌ وَيَشْمَلُ الْاَفْعَالُ لِأَنَّا إِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى اَوْ لِلْعَبِيدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْنُوعِ الَّذِي هُوَ الْاِبْجَادُ وَالْاِيقَاعُ بَلِ الْحَاصِلُ بِالْمَصْنُوعِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِبْجَادِ وَالْاِيقَاعِ اَخْنَى مَا نَسَاهَلُهُ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا وَلِكُلِّ هَؤُلَاءِ عَنْ هَلِهِ النُّكْحَةُ قَدْ يَتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاَيَّةِ مَوْقُوفٌ عَلَى كَوْنِ مَا مَصْنُوعٌ.

ترجمہ: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ“ اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے) یعنی (ما تعملون) بمعنی ”عملکم“ ہے اس بناء پر کہ ماصدریہ ہے تاکہ ضمیر کے حذف کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا ”معمولکم“ کے معنی میں ہے ماکے موصول ہونے کی بنا پر اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہے اس لیے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال یا اللہ کی مخلوق ہیں یا بندہ کی، تو ہم فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے وہ (معنی مصدری) ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر (مراد لیتے ہیں) جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتا ہوں میں مثلاً ان حرکات و سکناات کو کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کسی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال ماصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔

قوله الثانی النصوص الواقعة الخ یہاں سے دلیل نقلی کو شارح بیان کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ ہیں نہ کہ بندہ۔ **دلیل نقلی:** قرآن میں ہے ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ“ کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے اعمال (افعال) کو پیدا کیا ”و ما تعملون“ میں ماکے بارے میں دو احتمال ہیں (۲) ماصدریہ (۲) ماموصولہ، ماصدریہ بتانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف ماموصولہ کے اس صورت میں صلہ ”تعملون“ میں ضمیر مانی پڑیگی جو ماموصولہ کی طرف عائد ہوگی۔ اور کلام دہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کوئی محذوف نہ ماننا پڑے، بہر حال ماصدریہ کی صورت میں عبارت بنے گی ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا عَمَلَكُمْ“ کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو اسم مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں ”ما تعملون“ کا معنی ”معمولکم“ کے ہوگا یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام، اگرچہ اس میں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔

اور ماموصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَهُ“ ما تعملونہ بمعنی

مَعْمُولُكُمْ کے ہے۔ اب بظاہر اشکال ہوگا کہ آیت کا معنی یہ ہے گا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی، میز، اور چارپائی وغیرہ، کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلہ میں ہے نہ کہ معمول کے بارے میں، تو شارح نے ”وَشَمِلَ الْأَفْعَالُ الْخ“ سے جواب دیا کہ اگر ماعملون کو ”معمول“ کے معنی میں لیا جائے تو اس میں افعال عباد داخل ہوں گے، وہ کیسے؟ شارح نے ”لَا نَاذِقْنَا الْخ“ سے بتا رہے ہیں کہ افعال عباد، اس سے معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد و ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی حاصل مصدر (یعنی) وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں بالفاظ دیگر کہ بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے، معتزلہ نے کہا کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم (اشاعرہ) نے کہا کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔

”وَاللَّهِوَلُ عَنْ هَذِهِ النُّكْتَةِ الْخ“ سے شارح ”قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر تعریض کر رہے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب ما مصدریہ ہو، کیونکہ ما موصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ”معمول لکم“ بنے گی جس سے ہمارا مدعی ثابت نہ ہو سکے گا۔ شارح ”فرماتے ہیں کہ قاضی صاحب وغیرہ کو دھوکہ ہو گیا ہے وہ اسی نکتہ سے غافل ہیں کہ ”معمول“ افعال کو بھی شامل ہے، اسی غفلت کی وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ استدلال ما مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ أَيْ مُمَكِّنٌ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَلِقَوْلِهِ الْعَبْدُ شَيْءٌ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى أَفَعَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ فِي مَقَامِ التَّمْدِيحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِأَسْبَحْ حَقَائِقِ الْوَبَاكَةِ۔

ترجمہ: اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”خالق کل شیء“ ہے یعنی ”(شیء سے مراد) ممکن ہے عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندے کا فعل بھی شیء ہے اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”أَفَعَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ“، خالقیت کے ساتھ مدح کے مقام میں۔ اور اس (خالقیت) کا استحقاق عبادت کے مدار ہونے کی وجہ سے۔

قولہ كَقَوْلِهِ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ الخ یہاں سے شارح ”دوسری اور تیسری دلیل نقلیٰ ذکر کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں نہ کہ بندہ۔

دلیل نقلی (۴): قرآن میں ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ“ اللہ نے اس آیت میں اپنے آپ کو ہر شی کا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، افعال عباد بھی شیء ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، اس دلیل پر اعتراض ہوا کہ ”شیء“ بمعنی موجود کے ہے جو تمام موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری تعالیٰ کو شامل ہے مگر عقل کی دلالت سے لفظ شی (عام) سے ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ کو خارج کر دیا گیا تو اب آیت عام خص

منہ البعض کے قیل سے ہوئی جو کہ نفی ہے نہ کہ قطعی الدلالت، تو اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں نہ کہ نفی دلائل سے۔ شارحؒ نے اپنے قول ”ای ممکن بدلالة العقل“ سے جواب دیا ہے کہ شی سے مراد صرف ممکنات ہیں اور خاص کرنے والی چیز عقل ہے کہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ لفظ شی میں ذات باری تعالیٰ داخل ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ مخلوق نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جس عام کا تخصیص دلیل عقلی ہو تو وہ عام تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالت رہتا ہے اور جس عام کا تخصیص دلیل نقلی ہو تو وہ عام نفی الدلالت ہو جاتا ہے تو یہاں لفظ شی سے باری تعالیٰ کو خاص کرنے کے باوجود بھی آیت قطعی الدلالت ہی رہے گی لہذا استدلال کرنا اس آیت سے درست ہوگا۔

دلیل نقلی (۳): قرآن میں ہے ”الَّذِينَ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ“ کیا خالق یعنی اللہ تعالیٰ وغیرہ خالق یعنی معبودان باطلہ برابر ہیں (پس آیت میں استفہام انکاری ہے، آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مرح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے مرح اس وقت ہوگی کہ جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاق عبادت کا مدار ظہر ایا ہے تو استحقاق عبادت اللہ کے ساتھ اس وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو، لہذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہوا تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہ ہوگا بلکہ افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہو گئے۔

لَا يُقَالُ لِلْقَاتِلِ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ذُوْنَ الْمُؤَيَّدِينَ لِأَنَّا نَقُولُ الْأَشْيَاكَ هُوَ أَكْبَثُ الشِّرْكِ فِي الْأَلْوَهِيَةِ بِمَعْنَى وَجُوبِ الْوُجُودِ كَمَا لِلْمَجْهُوسِ أَوْ بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِمَلَكَةِ الْأَصْنَامِ وَالْمُعْزَلَةِ لَا يُجْعَلُونَ ذَلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُونَ خَالِقِيَةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يُفْتَقَرُ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ الَّتِي هِيَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ کہ موحدین میں سے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ اشتراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ مجوس کے لیے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کے لیے اور معتزلہ اس (دونوں میں سے کسی) کو ثابت نہیں کرتے بلکہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں بناتے بندے کے ان اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

تو کہ لا یقال للقاتل الخ یہاں سے معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ جب افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہیں تو معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے ان کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے کیونکہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، حالانکہ جو خالق ہوتا ہے وہی معبود ہوتا ہے اور وہی واجب الوجود بھی، تو معتزلہ کے قول کے مطابق تعدد وجہاء اور تعدد معبود ہونا لازم آئے گا جو تو حید کے منافی ہے اور یہ خالصہ شرک ہے لہذا معتزلہ کا شمار مشرکین سے ہونا چاہیے۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ شرک کی تعریف ان کے قول میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ شرک کی تعریف یہ ہے کہ کسی کو اللہ کی الوہیت میں اس طرح شریک کرنا کہ غیر کو اللہ کے مثل واجب الوجود کہا جائے یا پھر غیر کو اللہ کے مثل مستحق عبادت ٹھہرایا جائے۔ اول کے قائل مجوسی ہیں جو دو خداؤں کے قائل ہیں ایک خالق خیر ہے اور دوسرا خالق شر ہے اول کا نام ”یزدان“ ہے اور عانی کا نام ”اھومن“ ہے اور ثانی صورت کے قائل بت پرست ہیں جو بتوں کو واجب الوجود نہیں کہتے بلکہ ان کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں۔ معتزلہ نہ بندہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح واجب الوجود مانتے ہیں اور نہ ہی بندہ کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں، اس لیے معتزلہ مشرکین میں سے نہیں ہیں۔ نیز معتزلہ بندہ کی خالقیت اور خدا کی خالقیت میں بڑا فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات و اسباب کے جس کو چاہے پیدا کرتا ہے جبکہ بندہ اپنے خلق میں آلات و اسباب کا محتاج ہے۔

إِلَّا أَنْ مَشَائِخَ مَا وَارَى النَّهْرَ قَدْ بَالَفُوا هِيَ تَصْلِيْلُهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْمَجُوسَ أَسْعَدَ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُبْتِغُوا إِلَّا شَرِيكًا وَاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةُ يَبْتَغُونَ شُرَكَاءَ لَا تَحْصَى۔

ترجمہ: مگر ماوراء النہر کے مشائخؒ نے ان معتزلہ کی گمراہی میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس مسئلہ میں، حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس ان (معتزلہ) سے حالت کے اعتبار سے اچھے ہیں اس حیثیت سے کہ انہوں (مجوس) نے ثابت نہیں کیا مگر ایک شریک کو۔ اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء کو۔

قولہ الا ان مشائخ ما واء النهر الخ مائل میں شارحؒ نے بتایا ہے کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں یہاں یہ بتا رہے ہیں کہ ماوراء النہر کے مشائخؒ نے معتزلہ کی تعلیل میں بہت ہی مبالغہ کیا ہے حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس کا حال معتزلہ سے بہتر ہے اس لیے کہ مجوس صرف دو خدا کے قائل ہوتے ہیں ایک یزدان اور دوسرا اھومنؒ، بخلاف معتزلہ کے وہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو بے شمار ہیں۔

وَاحْتَصَتْ الْمُعْتَزِلَةُ بِالنَّهْرِ بِالْصُّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَائِي وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرُوعِشِ أَنَّ الْأَوَّلَى بِأَخْوَارِهِ دُونَ الثَّانِيَةِ وَبِأَنَّ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيفِ وَالْمَذْحِ وَالذَّمِّ وَالْعُقَابِ وَالْعُقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ الْجَوَابِ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِنَفْيِ الْكُسْبِ وَالْأَخْوَارِ أَصْلًا وَامَّا نَحْنُ فَنُثَبِّتُهُ عَلَى مَا نَحْقُقُهُ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور معتزلہ دلیل پکڑتے ہیں کہ ہم بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور مرعش کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور یہ (دلیل) کہ اگر تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا (قاعدہ باطل ہو جائے گا) اور یہ بات ظاہر ہے

اور جواب اس کا یہ ہے کہ یہ (الزام) جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکل یہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں اور ہم تو اسکو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

قولہ واحتجت المعتزلة الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی دلیلیں بیان کر رہے ہیں، تین دلیلیں اور ان کے جوابات ہیں عبارت مذکورہ میں ایک دلیل اور اس کا جواب ہے باقی دلائل مع جوابات آئندہ عبارت میں آرہے ہیں۔

دلیل (۱): چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور مرتضیٰ کی بھی حرکت ہے ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اول حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کے خالق اللہ ہیں تو پھر دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز جب بندہ نے کچھ بھی نہ کیا تو پھر بندہ کیوں مکلف بنایا گیا، اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام کرنے پر مذمت اور سزا کا مستحق کیوں ٹھہرا ہے۔

جواب: آپ کی مذکورہ دلیل فرقہ جبریہ کے خلاف چل سکتی ہے، ہم پر اس کا الزام نہیں کیونکہ وہ بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں نہ کاسب مانتے ہیں اور نہ اس میں کچھ اختیار مانتے ہیں، ہم تو بندہ کو کاسب اور اس میں اختیار بھی مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے لہذا مکلف بنانا صحیح ہوا اور جب اچھے اور برے کام اپنے اختیار سے کیے تو اسی وجہ سے تعریف و ثواب و مذمت سزا کا مستحق بنا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِّلْأَعْمَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْفَائِزُ وَالْقَاعِدُ وَالْأَكْبَلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّائِقُ وَالسَّارِقُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لَا يَنْتَفِعُ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَمْ يَأْكُلْهُ وَهُوَ لَا يَرَوْنَهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلْسَّوَادِ وَالْبَيْضِ وَمَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَتَصَوَّفُ بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر (اللہ) بندوں کے افعال کا خالق ہو تو البتہ اللہ تعالیٰ قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ شی ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ وہی قائم ہو، نہ کہ وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو، کیا وہ نہیں دیکھتے کہ وہ اللہ تعالیٰ سیای اور سفیدی اور اجسام کے اندر تمام صفات کا خالق ہے حالانکہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

قولہ وقد يتمسك بانه الخ یہاں سے معتزلہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب ہے۔

دلیل (۲): اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق ہو تو پھر مثلاً قیام، قعود، اکل، شرب وغیرہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوں گے تو پھر اللہ تعالیٰ قیام کے خالق ہونے کی وجہ سے قائم اور قعود کے خالق ہونے کی وجہ سے قاعد اور اکل و شرب وغیرہ کے خالق ہونے کی وجہ سے آکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کہلاتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے جو باطل کو سترم ہو وہ خود باطل لہذا اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا باطل، بندوں کا اپنے افعال کا خالق ہونا ثابت ہو گیا۔

جواب: شارحؒ نے ہذا جہل عظیم الخ سے جواب دیا ہے کہ یہ بہت بڑی جہالت ہے کہ ان کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ شی کا موجد شی کے ساتھ تصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شی کا قیام ہوگا وہی اس شی سے تصف ہوگا یہ سب صفات (قیام، اکل، شرب، قعود، فعل زنا، فعل سرقتہ وغیرہ) بندہ کے ساتھ قائم ہیں لہذا بندہ ہی قائم، اکل، شارب، قاعد، زانی، سارق کہلائے گا نہ کہ ان مذکورہ اشیاء کا موجد یعنی باری تعالیٰ کہلائے گا، کیا معتزلہ اس مسئلہ میں غور نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے سیاحی، سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر خود ان صفات کے ساتھ تصف نہیں ہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ تصف وہی ہوگا کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وَرُبَّمَا يُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ لِفَبَارِكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْخَلْقَ هُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے قول ”لِفَبَارِكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ“ سے۔ پس جواب یہ ہے کہ (یہاں) خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے۔

قولہ و ربما يتمسك بقوله تعالى الخ یہاں سے معتزلہ کی تیسری دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
دلیل (۴۱): قرآن میں ہے ”لِفَبَارِكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ“ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے بہتر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں اگرچہ ان میں اللہ تعالیٰ جیسے کمالات نہیں ہیں جیسا کہ بندے ہیں وہ بھی خالق ہوئے، دوسری آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف خلق کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا کرتے تھے تو وہ بھی خالق ہوئے۔

جواب: دونوں آیات میں خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے، کہ اللہ تعالیٰ تصویر کشی کرنے والوں میں سب سے اچھے اور باکمال ہیں۔ اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام مٹی سے پرندوں کی صورتیں بناتے تھے نہ کہ پرندوں کو پیدا کرتے تھے، لہذا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَهِيَ أَيْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا يَارَ أَكْبَرِهِ وَمَشِيئَتِهِ تَعَالَىٰ وَكَفَلَسَ وَقَدْ سَبَقَ إِلَهُمَا عَلَمًا عِبَارَةً عَنْ مَعْنَى وَاجِبٍ۔

ترجمہ: اور یہ یعنی افعال عباد تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں۔ اور حقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

قولہ وہی ای افعال العباد الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں، خواہ افعال عباد از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ نیز ماتنؒ کی یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قیجہ اللہ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔ شارحؒ ”و قد سبق إلہما عنلنا عبارة عن معنی واحد“ کہہ کر کرامیہ پر رد کیا ہے کیونکہ

ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی صفت کا نام ہے جبکہ کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث مانتے ہیں۔

وَحُكْمُهُ لَا يَمْتَدُّ أَنْ يَكُونُ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى عَطَابِ الْعُكُوفِينَ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے تمام افعال) اس کے حکم سے ہیں بید نہیں ہے یہ بات کہ یہ ہوا اشارہ خطاب تکوین کی طرف۔

قوله و حکمہ لا یبعد الخ جس طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں اسی طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادہ کے وقت کلمہ کن فرماتا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ یا پھر حکم قضاء کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

وَلَقِيصِيهِ أَيْ لِقَضَائِهِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ إِحْكَامٍ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلے کے مطابق ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

قوله و قضیۃ ای قضائہ الخ بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان یا کفر ہو یا طاعت و معصیت ہو سب کچھ قضاء الہی کے مطابق ہیں، شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل مع زیادۃ احکام سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضاء بمعنی خلق یعنی تکوین سے ہے کیونکہ با قبل میں تکوین کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی شے ہے، تو معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لَا يَقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى لَوْجَبَ الرِّضَاءُ بِهِ لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَالْإِذْمُ بِالْإِطْلَاقِ لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكَفْرِ كُفْرٌ لِأَنَّ نَقُولَ الْكُفْرِ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءَ وَالرِّضَاءُ إِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ فَوْنُ الْمَقْضِيِّ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے اس لیے کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کفر مقضیٰ ہے قضاء نہیں اور رضا صرف قضاء کے ساتھ واجب ہے نہ کہ مقضیٰ کے ساتھ۔

قوله لا یقال لو کان الکفر الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الہی کے مطابق ہوگا اور مسلم قاعدہ ہے کہ رضا بالقضاء واجب اور ضروری ہے تو بندے پر لازم ہے کہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، لہذا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ تمام افعال عباد قضاء الہی کے مطابق ہیں۔

جواب: لانا نقول الخ قضاء، مقضیٰ کا غیر ہوتا ہے جیسا کہ تکوین مکون کا غیر ہوتا ہے کفر مقضیٰ ہے نہ کہ قضاء، تو رضا بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضا بالمقضیٰ واجب ہے۔ لہذا قاعدہ اپنی جگہ مسلم ہے وہ یہاں لاگو نہیں ہو رہا ہے۔

وَقُدْرُهُ وَهُوَ تَحْدِيدُهُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحِلْوِ الدِّهْنِ يُوجِدُ مِنْ حُسْنٍ وَفَيْحٍ وَنَفْعٍ وَضَرٍّ وَمَا يَحْوِي مِنْ زَمَانٍ وَمَكَانٍ وَمَا يَتَرَكَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيقُ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْكُلَّ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ لِعَدَمِ الْإِكْرَاهِ وَالْإِجْبَارِ۔

ترجمہ: اور (تمام افعال عباد) انکی تقدیر سے ہیں اور وہ تقدیر ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو پائی جائے گی یعنی حسن اور قبح اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو شامل ہوگی یعنی زمان یا مکان اور جو اس (مخلوق) پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔ اور مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کی قدرت کی تعیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ سب (افعال عباد) اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہیں اور یہ (خلق) قدرت اور ارادے کو متقاضی ہے اکراہ اور اجبار کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و تَحْدِيدُهُ وَهُوَ تَحْدِيدُ الْمَخْلُوقِ تَحْدِيدًا تَقْدِيرًا الہی کے مطابق ہوتے ہیں، شارحؒ نے تقدیر کا معنی بیان کیا ہے کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمانے اور مکان میں موجود ہونا ہے سب کچھ پہلے سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں یہ بات ہے کہ فلاں فلاں شخص فلاں فلاں زمانے میں فلاں فلاں جگہ پیدا ہو کر فلاں فلاں اچھے کام یا برے کام کرے گا جس کی وجہ سے وہ ثواب یا سزا کا مستحق ہو کر جنت یا دوزخ میں جائے گا، اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے کاغذ میں ایک نقشہ خاکہ تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے کمرے فلاں جہت میں ہوں گے اتنا طول و عرض میں مچھن ہوگا اور فلاں جانب غسل خانہ اور فلاں جانب باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ، پھر اسی نقشہ کے مطابق تعمیر کرتا ہے بعینہ اسی طرح تقدیر کو سمجھیں کہ عالم کا نقشہ بھی خدا کے ہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، نافع، ضار، اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہو پھر اس نقشہ کے مطابق ہر چیز کا وجود و ظہور ہو، اہل اسلام اسی وجود پنہائی کو تقدیر کہتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ مائن کا مقصد ”وہی کلہا بارادتہ و مشیتہ الخ“ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادہ کی تعیم کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ ہندوں کے تمام افعال کے خالق ہیں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے اور وہ فاعل مختار ہے اس پر کوئی زبردستی کرنے والا نہیں ہے اور فاعل مختار کے لیے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے۔

لَٰنَ قِيلَ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فُسُوقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ قُلْنَا إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفُسْقَ بِإِغْوِيَارِهِمَا فَلَا جَبَرَ كَمَا أَنَّهُ عَلِمَهُ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفُسْقَ بِالْإِغْوِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور

طاعات کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر و فتنہ کا ارادہ کیا ہے پس یہ جبر نہیں جیسا کہ ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فتنہ صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

قوله فان قيل فيكون الكافر الخ یہاں سے شارح "ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض ہے کہ جب آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کے حکم اور اس کی تقدیر کے مطابق ہیں تو پھر کافر اپنے کفر پر اور فاسق اپنے فتنہ پر مجبور ہے اس لیے کہ اللہ کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتا تو کافر اور فاسق اپنے کفر و فتنہ پر مجبور ہوئے تو ان کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف والا یطابق اور محال ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"۔

جواب: قلنا الخ سے یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے کفر و فتنہ کا ارادہ تو کیا ہے لیکن ارادہ بایں معنی کیا ہے کہ کافر اور فاسق اپنے ارادے اور اختیار سے کفر اور فتنہ کریں گے تو جب ان کا اختیار برقرار ہے تو پھر جبر کہاں رہا جیسا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ کفر اور فتنہ اپنے اختیار سے کریں گے اور یہ جانتا اختیار کے منافی نہیں ہے ایسے ہی کفر و فتنہ کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ انْكَرُوا إِرَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى لِلشَّرِّ وَالْقَبِيحِ حَتَّى قَالُوا إِنَّهُ ارَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ لِيُتِمَّانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ وَمَعْصِيَتَهُ زَعَمًا مِنْهُمْ أَنَّ إِرَادَةَ الْقَبِيحِ قَبِيحُهُ كَخَلْقِهِ وَابْتِخَادِهِمْ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذَلِكَ بِلِ الْقَبِيحِ كَسَبِ الْقَبِيحِ وَالْإِتِّصَافِ بِهِ فَمِنْهُمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنَ الْأَعْيَالِ الْوَبَادِ عَلَى خِلَافِ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا شَيْعٌ جَدًّا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شر اور (افعال) قبیحہ کے ارادہ کرنے کا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور اس کی معصیت کا اسے ان گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور اس کا ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کا کسب قبیح ہے اور اس کے ساتھ متصف ہونا۔ پس معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف واقع ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

قوله و المعتزلة انكروا الخ جس طرح معتزلہ کا یہ نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں مگر بندوں کے برے افعال ارادہ الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے، دراصل معتزلہ کے ہاں جس طرح خلق قبیح، قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح، قبیح ہے، مگر ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کسب

قیق قیق ہے اور قیق کے ساتھ متصف ہونا قیق ہے کیونکہ یہ بندہ کا اختیاری فعل ہے نہ کہ خلق قیق، قیق ہے اور نہ ہی ارادہ قیق، قیق ہے۔ بلکہ اصول یہ ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہے خواہ خلق، قیق کا ہو یا حسن کا اور حسن چیز کا کسب حسن ہے اور قیق چیز کا کسب قیق ہے، تو خلق، اللہ کا فعل ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے اور کسب بندہ کا فعل ہے جیسا کسب کرے گا ویسا ہی اس پر اثر مرتب ہوگا۔

اگر ہم ان کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے تو پھر دنیا میں کوئی کافر اور کوئی فاسق نہ ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مؤمنین اور مطیعین کی تعداد کفار اور فاسق سے بہت ہی کم ہے، اور اللہ کے ارادے کے خلاف ہونا یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنے ارادے میں ناکام ہونا لازم آئے گا کہ اللہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کلاماً عجیب ہے۔

حُكِيَ عَنْ عُمَرُو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَا لَزِمَنِي أَحَدٌ مِثْلَ مَا لَزِمَنِي مَجْهُوسِي ۖ كَانَ مَعِيَ فِي السُّؤْمَنِ فَلَقْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسَلِّمُ فَقَالَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُرِدْ إِسْلَامِي ۖ لِذَا أَرَادَ إِسْلَامِي ۖ أَسَلَّمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجْهُوسِي إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرِيدُ إِسْلَامَكَ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ لَا يَتَرُكُونَكَ فَقَالَ الْمَجْهُوسِي ۖ فَلَنَا أَكُونُ مَعَ الشَّرِّ نِيكَ الْأَغْلَبُ وَحُكِيَ أَنَّ الْقَاضِي عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهَمْدَانِي دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْأَسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْأَسْفَرَانِي ۖ فَلَمَّا رَأَى الْأَسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّاهُ عَنِ الْفُحْشَاءِ فَقَالَ الْأَسْتَاذُ عَلَى الْفُورِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْعَلِي فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ۔

ترجمہ: عمرو بن عبید سے منقول ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے کسی ایک نے بھی الزام نہیں دیا اس کی مثل جو مجھے مجوسی نے الزام دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا میں نے اس کو کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو اس نے کہا اس لیے کہ اللہ نے میرے ساتھ اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی کو کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو نہیں چھوڑتے ہیں تو مجوسی نے کہا میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی، صاحب ابن عباد کے پاس استاذ ابوالخلیفہ اسفرائینی تھے جب (قاضی صاحب) نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے تو استاذ نے فوراً کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ کہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو چاہتا ہے۔

قولہ حکمی عن عمرو بن عبید الخ شارح نے دو حکایتیں اس بات کی تائید پر ذکر کی ہیں کہ ارادہ الہی کے خلاف افعال عباد کے وقوع کا قائل ہونا بہت ہی بری بات ہے۔

حکایت (۱): عمرو بن عبید (جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں حسن بصری کا معاصر ہے ولادت ۸۰ھ، وفات ۱۴۳ھ) نے اپنے عقیدے کے مطابق اس مجوسی کو کہا کہ جو اس کے ساتھ کشتی میں بیٹھا ہوا تھا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو مجوسی نے ازراہ مذاق و دل گلی کرتے ہوئے کہا کہ اللہ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا، جب وہ ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لیے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر زور اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا ہے اور شیاطین نے کفر کا، تو اللہ تعالیٰ مغلوب ہو گئے اور شیاطین غالب آ گئے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں اس حکایت سے سبق یہ ملا کہ ایک مجوسی نے (جو اللہ کے ارادے کا قائل نہیں ہے) ایک بڑے معتزلی کو لا جواب کر دیا۔

حکایت (۲): قاضی عبدالجبار الحمدانی (نام اسماعیل ہے عضد الدولہ کے وزیر تھے اس لیے قاضی لقب پڑا، معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد کے مربی ہیں وفات ۴۱۵ھ) ایک دن اپنے شاگرد صاحب ابن عباد کے پاس آئے جبکہ ان کے پاس استاذ ابواسحاق اسرافعی موجود تھے قاضی صاحب نے استاذ ابواسحاق اسرافعی (وفات ۳۱۸ھ) پر تعریض کرتے ہوئے کہا ”سبحان من تنزه عن الفحشاء“ کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی و ہر قسم کے عیب سے پاک ہیں (مقدمہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ نے فوراً جواب دیا کہ ”سبحان من لا یجوز فی ملکہ الا ما یشاء“ کہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ وہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے مگر وہ کافر رہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ حکایت اولیٰ سے مقصود یہ ہے کہ مجوسی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا قائل ہے نہ کہ معتزلی جو مجوسی سے برتر ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ دونوں حکایتوں سے مقصود اہل السنۃ والجماعت کے ہاں ارادہ اور قدرت کے عموم کو ثابت کرنا ہے نہ کہ معتزلہ کے ہاں۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَلُوا أَنَّ الْأَمْرَ يَسْتَلْزِمُ الْأَرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَنِكَ الْأَرَادَةُ فَجَعَلُوا الْإِيمَانَ الْكَافِرَ مُرَاكَا وَكَفَرَهُ غَيْرَ مُرَاكَا وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْءَ لَوْ لَا يَكُونُ مُرَاكَا أَوْ يُؤْمَرُ بِهِ وَلَوْ يَكُونُ مُرَاكَا وَيَنْهَى عَنْهُ لَوْحَكُمُ وَ مَصْلَحٌ يُحِيطُ بِهَا عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لَانَهُ لَا يُسْتَلْ عَمَّا يَقَعُ إِلَّا يُؤْمَرُ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِينَ عَصِيَانًا عَنِيْدَ بَأْمَرِهِ بِشَيْءٍ وَلَا يُؤْبَهُ مِنْهُ وَلَوْ يَتَمَسَّكُ مِنَ الْجَبَابِيْهِ بِالْأَيَاتِ وَكَابُ التَّوْبِيلِ مَقْنُوْحٌ عَلَى الْفَرِيقَيْنِ۔

توضیح: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد رکھا ہے کہ امر، ارادے کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادے کو، تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں، مٹی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے حاضرین پر اپنے غلام

کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کا تو اس (غلام) کو کسی شی کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا۔ اور جاہلین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں (اہل حق اور معتزلہ) فریقوں پر کھلا ہوا ہے۔

قوله والمعتزلة اعتقلوا الخ یہاں سے شارح^۲ معتزلہ اور اہل حق کے مابین ایک اختلافی مسئلہ ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اللہ کی مراد ہی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ، امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان، مراد خداوندی ہے اور کفر مراد خداوندی نہیں ہے۔ بہر حال معتزلہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کے قائل ہیں۔ اور اہل حق یہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ جب امر (حکم) ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور جب نہی (منع کرتا) ہوگی تو ارادہ بھی نہیں ہوگا بلکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے، ایسا مصلحتوں و حکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ علم الہی کیسے ہوئے ہے، یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اس کو ہر طرح سے تعریف کرنے کا حق حاصل ہے کسی کو اس سے سوال کرنے کا حق نہیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفْعَلُ“ اور اس میں کچھ قباحت نہ ہوگی کہ امر کرے مگر ارادہ نہ کرے اور منع کرے مگر ارادہ کرے، جیسا کہ آپ نے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے اس کو ایسے کام کا حکم کرے کہ جس کو وہ نہ چاہتا ہو کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تا کہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا ان حکمتوں و مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو علم الہی محیط ہے۔ و قد يتمسك الخ سے شارح فرما رہے ہیں کہ اہل حق اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔

وَلْيُؤَدَّ الْأَعْمَالُ إِيحْيَارِيَّةً يُطَاوُنُونَ بِهَا إِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقِبُونَ عَلَيْهَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبَرِيَّةُ أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَأَنَّ حَرَكَاتِهِ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا إِيحْيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّا نَفَرِّقُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَاتِ الْبَشَرِ وَحَرَكَاتِ الْأَوْعِيَانِ وَكَلَّمَكَ أَنَّ الْأَوَّلَ بِإِيحْيَارِهِ دُونَ الثَّانِي وَلَآئِهِ لَوْكُنْ يَكُنُّ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ أَصْلًا لَمَّا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ وَلَا يَرْكَبُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى أَعْمَالِهِ وَلَا اسْتِنَادُ الْأَعْمَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ إِلَى الْإِيحْيَارِ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مِثْلَ صَلَاحٍ وَكَسَبٍ وَصَامٍ بِخِلَافِ مِثْلَ طَالِ الْغَلَامِ وَأَسْوَدَ لَوْنِهِ وَالنَّصُومَ الْقَطْعِيَّةَ تَنْفِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَنْكُرْ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور بندوں کے لیے افعال اختیار یہ ہیں جن پر وہ ثواب دیے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لیے (کوئی اختیاری) فعل نہیں

ہے اور اس کی حرکات، جمادات کی حرکات کے درجے میں ہیں نہ ان (حرکات) پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد ہے اور نہ اختیار ہے اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ہم بدلیہ فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور عرش کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت اس (بندہ) کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔ اور اس لیے کہ اگر بندے کے لیے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب اور سزا کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندے کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلیٰ اور کتب اور صام، برخلاف طَالُ الْعُلَامُ، اِسْوَدُّ لَوْنُهُ جیسی مثالوں کے۔ اور نصوص قطعیہ اس (جبریہ کے مذہب) کی نفی کرتی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”جزاء بما کانوا یعملون“ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر“ اور ان کے علاوہ دوسری آیات۔

قولہ و للعباد افعال اختیاریۃ الخ یہ جبر و اختیار والا مسئلہ علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے جبر و اختیار والے مسئلہ نے مارا، الاء، سلف حضرات نے اس مسئلہ میں خاموشی اختیار فرمائی ہے البتہ متاخرین حضرات نے جبریہ و قدریہ و معتزلہ و غیرہ کی تردید کے لیے اس کے بارے میں کام کیا ہے اس مسئلہ کے بارے میں تقریباً چھ مذاہب ہیں ان میں سے تین اہم ہیں:

(۱) **مذہب معتزلہ** : کہ فعل عبد صرف بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں خدا تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق خود بندہ ہے، اس مذہب کی تردید ماقبل میں علق افعال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔

(۲) **مذہب جبریہ** : کہ فعل عبد تمنا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں بندہ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہے۔

(۳) **مذہب اشعریہ** : کہ فعل عبد کے وجود میں مؤثر تو اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے مگر بندہ کی قدرت و اختیار کا بھی دخل ہے کہ بندہ جب اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے یعنی فعل کو موجود کرنے کے اسباب کو جب اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں، دونوں کی قدرتوں سے فعل وجود میں آیا ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے،

شارحؒ نے فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل ”لانا نفوق الخ“ سے دوسری دلیل ”و لانه لو لم یکن الخ“ سے تیسری دلیل ولا یرتب الخ سے چوتھی دلیل ”و لا اسناد الافعال الخ“ سے اور پانچویں دلیل ”و النصوص القطعیۃ“ سے آخر تک،

دلیل (۱): لانا نفرق الخ ہم بطش (پکڑنے) کی حرکت اور عرشہ کی حرکت کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں کہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری ہے جو بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں کہ جن میں بندہ کے ارادہ و اختیار کا دخل ہے اگر سارے افعال اختیاریہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر دونوں میں کوئی فرق نہ ہوتا حالانکہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری، تو بندہ مجبور محض نہ ہوا جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں۔

دلیل (۲): و لانه لو لم یکن الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہوتا اور جمادات کو مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے تو پھر بندہ کو مکلف بنانا بھی محال و باطل ہوتا حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ بندہ کو مکلف بنایا گیا ہے تو ثابت ہوا کہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۳): و لا یترتب الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی ایسے فعل پر ثواب اور برے فعل پر سزا نہ دی جاتی کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے اور نصوص سے بندے کے لیے ثواب و عقاب ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۴): و لا اسناد الافعال الخ اہل لغت کا اتفاق ہے کہ وہ بندے کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں کہ جن افعال میں بندے کا اختیار ضروری ہے کیونکہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی مجازی، حقیقی اسناد کے لیے فاعل (بندہ) کا اختیار و ارادہ ضروری ہے اور مجازی اسناد کے لیے اختیار و ارادہ ضروری نہیں ہے اول کی مثال صَلَّی زَیْدٌ، کَتَبَ زَیْدٌ، حَضَرَ زَیْدٌ، صَامَ زَیْدٌ وغیرہ۔ ان مثالوں میں اگر زید کا ارادہ و اختیار نہ ہوتا تو پھر کیسے نماز پڑھتا، لکھتا، مارتا اور روزہ رکھتا، جانی کی مثال طَال زَیْدٌ، اسود لون زَیْدٌ، لمبے ہونے اور کالے ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بندے کو کچھ افعال اختیاری بھی ہیں وہ مجبور محض نہیں ہے، ورنہ اہل لغت کا اتفاق کرنا درست نہ ہو گا لہذا مذکورہ دلیل سے ثابت ہوا کہ جبریہ کا عقیدہ غلط اور باطل ہے۔

دلیل نمبر (۵): و النصوص القطعیة الخ نصوص قطعیہ عقیدہ جبریہ کی نفی کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”جَزَاءُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ ہے اس میں بندوں کی طرف عمل کی نسبت کی گئی ہے اور ان کے عمل پر جزا مرتب کی گئی ہے، حالانکہ جزا صرف اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں، دوسری آیت ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“ جس کا دل چاہے ایمان لے آئے اور جس کا دل چاہے کفر کرے، اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کچھ افعال یعنی ایمان اور کفر بندہ کے اختیاری افعال ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا ہے۔

لَٰنَ قَبْلَ بَعْدَ تَعْمُودِهِ عَلِيمُ اللّٰهُ تَعَالٰی وَكَرَادِكِهِ الْجَبْرِ لَا زِمَ قَطْعًا لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَا بِوُجُودِ الْفِعْلِ

فَيَجِبُ أَوْ يَعْلَمُهُ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيدُ أَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ أَوْ يَمْتَنِعُ بِاخْتِيَارِهِ فَلَا إِشْكَالَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادہ کی تعلیم کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اس لیے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہوگا حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور ارادہ کرتے ہیں کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہ رہا۔

قوله فان قيل الخ اس عبارت میں جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
اعتراض: اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اور اس کے ارادے سے فعل وجود میں آتا ہے تو پھر بندہ کا مجبور ہونا قطعی طور پر ثابت ہے وہ اس طرح کہ اگر علم الہی کا تعلق فعل کے وجود سے ہے تو پھر فعل کا وجود ضروری اور واجب ہوگا اور اگر علم و ارادہ الہی کا تعلق فعل کے عدم سے ہے تو پھر فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا کیونکہ علم الہی و ارادہ الہی کے خلاف نہیں ہو سکتا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب یہ ہے کہ بندہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، وجوب اور امتناع، اختیار کے منافی ہیں۔

جواب: ”قُلْنَا الخ“ سے یہ دیا ہے کہ علم الہی اور ارادہ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کریگا یا فلاں کام نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ فلاں کام اپنے ارادے و اختیار سے کرے گا یا فلاں کام نہیں کرے گا تو علم و ارادہ الہی کا تعلق بندے کے ارادہ و اختیار سے کیے ہوئے فعل یا عدم فعل سے ہے بندہ اس میں مجبور نہیں ہے۔ لہذا اشکال باقی نہ رہا۔

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ فَعْلُهُ الْأَخْتِيَارِيَّ وَاجِبًا أَوْ مُمْتَنِعًا وَهَذَا يُنَافِي الْأَخْتِيَارَ قُلْنَا إِنَّهُ مُمْنَعٌ لِأَنَّ الْوُجُوبَ بِالْأَخْتِيَارِ مُحَقَّقٌ لِأَخْتِيَارٍ لَا مُنَافٍ لَهُ، وَابْتِغَاءُ مَنْقُوضٍ بِالْفِعَالِ الْبَارِيَّ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندے کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لیے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ (اعتراض) باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے۔

قوله فان قيل فيكون فعله الخ جبریہ کی طرف سے دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب علم الہی اور اس کے ارادہ میں یہ ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ کا وہ اختیار کام واجب اور ضروری ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کے خلاف نہیں ہو سکتا، یا علم الہی اور ارادہ الہی کا

تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ اپنے اختیار سے وہ کام ترک کرے گا تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اختیار کا معنی ہوتا ہے کہ فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں نہ کہ واجب اور ممتنع، جب اختیار ختم ہو گیا تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا بخیر نہ ہوگا۔

جواب: ”قلنا الخ“ سے یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ بندہ کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جاتا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل کا واجب ہونا اس کے اختیار کو یقینی بناتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز ان کا اعتراض افعال باری سے بھی ٹوٹ جاتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے اور ان افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی متعلق ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب یا ممتنع ہے مگر اس وجوب کے باوجود اللہ تعالیٰ کا اختیار باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا، سارے افعال اس سے بالاختیار صادر ہوتے ہیں، کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ وہ فاعل مختار ہے جیسا کہ یہ آیات دلالت کر رہی ہیں ”فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ، إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ“ تو معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار، اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِّكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْإِخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنُهُ مُوجِدًا لِأَفْعَالِهِ بِالْقَضَاءِ وَالْإِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَتَحْدِيدِهَا وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُقْلُوبَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُلُوبٍ كَثِيرٍ مُّسْتَقْلِلِينَ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِي قُوَّةِ هَذَا الْكَلَامِ وَمَتَانِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا بَيَّنَّتْ بِالْبَرُّهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَالضَّرُورَةُ أَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَكَرَاهِيَةِ مَدْخَلِهِ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْنِ فَوْنُ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْأَرَبِ عَاشِ احْتَجْنَا فِي التَّفْصِيلِ عَنْ هَذَا الْمُضِيِّ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقُ الْعَبْدِ كَاسِبٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہونا ہے اور یہ بات (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کا پیدا کرنے میں اور اس کے ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مقدور واحد و مستقل قدرتوں کے نیچے داخل نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور سنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدایہ (یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے) کہ بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ رسمہ کی حرکت، تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چمکار پانے میں اس قول کی طرف کہ اللہ خالق ہیں اور بندہ کا سب ہے۔

قوله فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِّكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْإِخْتِيَارِ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض : اے اہل حق ایک طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ قائل بالاختیار ہے اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کے خالق و موجد اللہ تعالیٰ ہیں یہ تو اجتماعِ تعین ہے جو کہ باطل ہے اس لیے کہ قائل بالاختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے ارادے و اختیار سے اپنے فعل کو ایجاد اور پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے خالق و موجد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے و اختیار سے بندوں کے افعال کو ایجاد کرتا ہے تو کھلا ہوا تعارض ہے۔ نیز اس صورت میں مقدور واحد کا مستقل دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا ایک بندہ کی قدرت اور دوسری اللہ تعالیٰ کی قدرت اور یہ باطل ہے، لہذا دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا بندہ قائل بالاختیار نہ ہو بلکہ مجبور محض ہو یا پھر اللہ تعالیٰ خالق و موجد نہ ہو، دوسری بات با اتفاق فریقین باطل ہے تو پہلی بات ثابت ہوگئی کہ بندہ قائل بالاختیار نہیں بلکہ مجبور محض ہے مثل جمادات کے ہے۔

جواب : ”قلنا لا کلام الخ“ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تمہارا جواب مضبوط ہے اور اس میں بنجیدگی ہے تاہم یہ بات دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق اور موجد ہیں اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال اختیار میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت میں بندہ کے ارادے اور اختیار کا دخل ہے اور بعض میں نہیں جیسا کہ مرتش کی حرکت، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو افعال کا موجد و خالق مانا جائے تو یہ مرتع ناقص ہے اس سے بچنے کے لیے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے، اس جواب کی مزید وضاحت آئندہ عبارت میں آ رہی ہے۔

وَكَمْ حَقِيقَتُهُ اَنْ صَرَفَ الْعَبْدُ قُدْرَتَهُ وَكَرَادَتَهُ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٍ وَابْتِجَاعٍ اَللّٰهُ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِبَ ذَلِكَ خَلَقَ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرٌ اَللّٰهُ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِبْتِجَاعِ وَمَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهَذَا الْقُدْرَتَيْنِ الْمَعْنٰى صُرُوْرِيٌّ وَاِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى اَزَايِكَ مِنْ ذَلِكَ فَيُتْلَخِصُ الْعِبَارَةُ الْمَفْصُوْلَةُ عَنْ تَحْوِيْنِي كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اَللّٰهُ تَعَالٰى وَابْتِجَاعِهِ مَعَ اِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ : اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت اور اپنے ارادے کو فعل کی طرف پھیرنا (متوجہ کرنا) کسب ہے اور اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کرنا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے نیچے داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل، اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندے کا مقدور کسب کی جہت سے ہے اور معنی سے یہ مقدور یقینی ہے اگرچہ ہم اس سے زیادہ پر قادر نہیں اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد سے ہونے کی حقیقت کو، باوجود اس کے کہ اس میں بندے کی قدرت اور اختیار ہو۔

قوله و تحقیقہ ان صرف العبد الخ شارح" ماقبل والے جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں تو بندہ جب اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے، تو بندہ کا سب اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں، مقدور واحد کا دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا تو لازم آ رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

شارح" و هذا القدر من المعنى الخ سے فرما رہے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہنا) یہ امر یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں، مذکورہ تفصیل سے بڑھ کر اور مزید مسئلہ کو ملح کرنا ہمارے بس کی بات نہیں ہے۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ يَتْلُونَ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِالْقُوَّةِ وَالْخَلْقُ لَا بِالْقُوَّةِ وَالْكَسْبُ مَقْلُوبٌ وَقَعَ لِي مَحَلٌّ فَلَدْرِكِهِ وَالْخَلْقُ لَا لِي مَحَلٌّ فَلَدْرِكِهِ وَالْكَسْبُ لَا يَصِحُّ إِلَّا فَرَادَى الْقَادِرِ بِهِ وَالْخَلْقُ يَصِحُّ۔

ترجمہ: اور ان (متکلمین) کے لیے ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں (شارح کی) مختلف عبارات ہیں جیسا کہ کسب کا وقوع آلے کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اس (کاسب) کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق اس (قادر یعنی اللہ تعالیٰ) کی قدرت کے محل میں نہیں (واقع) ہے اور کسب اس میں قادر کا منفرد ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

قوله و لہم فی الفرق الخ اس عبارت میں شارح" خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں جو متکلمین سے منقول ہے، تین فرق ہیں:

(۱) کسب جو بندہ کا فعل ہے وہ آلات یعنی اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ آلات وغیرہ کا محتاج نہیں ہے اس کے بغیر واقع ہوتا ہے۔

(۲) فعل کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع ہوتا ہے اور خلق فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا مثلاً بندہ جب کوئی فعل کرتا ہے تو اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے جیسے زید نے قیام کے لیے حرکت کی تو زید کو قائم کہا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے قیام زید کا خلق کیا تو اللہ کو قائم نہیں کہا جائے گا تو کسب اور خلق میں یہی فرق ہے کہ ذات کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے اور ذات خالق، خالق کی قدرت کا محل نہیں ہے۔

(۳) کسب جو بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلق کا محتاج ہوتا

ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اس کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہوتے ہیں بندہ کے کسب کے محتاج نہیں ہوتے۔

لَٰنَ قَبْلَ لَقَدْ اَنبَاہُمَا مَا نَسَبْنٰہُمَا اِلَی الْمَعْذِرَ لَہُمَا اِنْبَاہُ الشِّرْکَۃِ لَہُمَا قُلْنَا الشِّرْکَۃُ اَنْ یَّجْتَمِعَ اِنْسَانٌ عَلٰی شَیْءٍ وَ یَتَفَرَّدَ کُلٌّ مِنْہُمَا بِمَا هُوَ لَہٗ ذُوْنُ الْاٰخِرِ کَثُرُوْا کَثُرُوْا الْقُرْیَۃِ وَالْمَحَلَّۃِ وَ کَمَا اِذَا جُمِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لَا فَعْلَہٗ وَالصَّانِعَ خَالِقًا لِصٰلِحِ الْاَعْرَاضِ وَ الْاَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اُضِیْفَ اَمْرٌ اِلٰی شَیْئَیْنِ بِجِهَتَیْنِ مُتَخِلِفَتَیْنِ کَاِلَّاَرْضٍ تَکُوْنُ مِلْکًا لِلّٰہِ تَعَالٰی بِجِهَۃِ التَّخْلِیْقِ وَ لِلْعِبَادِ بِجِهَۃِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَ کَفَعِلِ الْعَبْدِ یُنْسَبُ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی بِجِهَۃِ التَّخْلِیْقِ وَ اِلَی الْعَبْدِ بِجِهَۃِ الْکَسْبِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات۔ تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ کسی شی پر دو آدمی جمع ہو جائیں اور ہر ایک اپنے حصے میں منفرد (تھا) ہو دوسرا اس میں (شریک) نہ ہو جیسے تریہ اور محلہ کے شرکاہ اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور صالح کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندے کی ملک ہے حق تعالیٰ ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے خلق کی جہت سے اور بندے کی طرف (منسوب ہوتا ہے) کسب کی جہت سے۔

قولہ: لَٰنَ قَبْلَ لَقَدْ اَنبَاہُمَا الشِّرْکَۃِ الخ عبارت میں فرقہ جبر یہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ **اعتراض:** آپ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ کو مفت خالقیت میں بندے کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دیا ہے یہی الزام آپ پر بھی عائد ہوتا ہے اس لیے کہ آپ نے فعل عبد کو بندے اور خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل کیا ہے اور مفت قدرت میں بندے اور اللہ کو شریک ٹھہرایا ہے۔

جواب: قلنا الشِّرْکَۃِ الخ شرکت کا معنی یہ ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں پھر ہر ایک کا اپنا علیحدہ حصہ ہو اس حصہ میں دوسرا شریک نہ ہو جیسے ایک محلہ اور گاؤں کے شرکاہ، محلہ اور گاؤں کے باشندے ہونے میں سب شریک ہیں مگر ان میں ہر ایک کا مکان علیحدہ علیحدہ ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، شرکت کا یہ معنی معتزلہ پر صادق آتا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے مفت خالقیت میں بندے کو اللہ کا شریک بنایا ہے پھر ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ کیا ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا تعالیٰ اجسام اور اعراض کا خالق ہے، یہی تو شرکت ہے کیونکہ مفت خالقیت اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں (کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں)۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک فی کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے مگر دو مختلف جہتوں سے، تو اس کو شرکت نہیں کہتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے مگر کہا جاتا ہے کہ زید فلاں زمین کا مالک ہے، تو ملکیت میں اللہ تعالیٰ اور زید دونوں شریک ہیں مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ مالک ہے خالق ہونے کے اعتبار سے یعنی زمین اس کی مخلوق ہے اور زید مالک ہے تصرف کے اعتبار سے، ایسے ہی فصل عبد ہے، اس میں اللہ کی قدرت جہت خلق کے اعتبار سے ہے اور بندے کی قدرت جہت کسب کے اعتبار سے ہے۔ اب کوئی اشکال نہ رہا۔

لَا نَقِيلُ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيحِ قَبِيحًا مَوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهِ قُلْنَا لِأَنَّهُ قَدْ بُكِّنَ أَنَّ الْخَالِقَ حَكِيمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا إِلَّا وَكَهٗ عَالِيَةً حَمِيدَةً وَإِنَّ لَمْ نَطْلُعْ عَلَيْهَا الْفَرْ مَنَابِتًا مَا نَسْتَقْبِحُ مِنْ الْأَعْمَالِ قَدْ يَكُونُ لَهُ فِيهَا حِكْمٌ وَمَصَالِحٌ كَمَا فِي خَلْقِ الْأَجْسَامِ الْخَبِيثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤَلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ لِأَنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهُ لِلْقَبِيحِ مَعَ وَرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيحًا سَفْهًا مَوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعُقَابِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاہت، استحقاق مذمت کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا انجام بہتر ہوتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، تو ہم نے یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لیے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کی برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم و عقاب کا باعث قرار دیا ہے۔

قوله فان قيل كيف كان كسب القبيح الخ اس عبارت میں معتزل کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب کسب قبیح (جو بندے کا فعل ہے) قبیح ہے اس کی وجہ سے بندہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو جاتا ہے اور خلق قبیح (جو کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے) قبیح ہے اور نہ ہی (معاذ اللہ) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے حالانکہ کسب جو بندے کا فعل ہے بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے، اگر کسب قبیح قبیح (اور جرم) ہے تو پھر خلق قبیح تو بطریق اولیٰ جرم ہوگا۔

جواب: قلنا لانه الخ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے ہر ایک چیز کی حکمت اور مصلحت کو جانتا ہے اگرچہ ہم اس کی حکمت کو نہیں جانتے تاہم جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمتوں و مصلحتوں کے ہونے کا ہمیں یقین ہے مثلاً اجسام خبیثہ جو تکلیف دینے والے ہیں جیسے سانپ، بچھو وغیرہ یہ چیزیں ہماری نگاہ میں قبیح اور بری ہیں تاہم ان میں فوائد بہت ہیں مثلاً

الہام نے کہا ہے کہ بچھوکی راگھ گردہ اور مٹانے کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے اور سانپ کا گوشت اور اس کی چربی بہت سارے امراض کے علاج میں استعمال کی جاتی ہے، اس لیے ان اشیاء کے پیدا (خلق) کرنے کو مصالح کی وجہ سے قبیح نہیں کہا جاتا بخلاف بندے (کاسب) کے وہ حکیم نہیں ہے کہمی وہ اچھے کام کرے گا اور کبھی برے کام کرے گا، فصل قبیح پر نمی وارد ہونے کی وجہ سے ممنوع چیز کا بندے نے ارتکاب (کسب) کیا تو اس کی وجہ سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، اسی وجہ سے کسب قبیح قبیح ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَنْ يُّفْعَلَ وَمَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالْمَدْحِ فِي الْعَاجِلِ وَالْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ اَنْ يُّفْعَلَ بِمَا لَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلدَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ يُّبْرَاكَ مِنْ غَيْرِ اِعْوَاظٍ وَالْقَبِيحُ مِنْهَا وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلدَّمِّ فِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِي الْاَوَّلِ لَيْسَ بِرِضَاِ اللّٰهِ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْوَاظِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ يَعْنٰى اَنْ الْاِرَادَةَ وَالْمُؤْمِنَةَ وَالْعَقْلِيَّةَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ وَالرَّضَاِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُونَ الْقَبِيحِ۔

ترجمہ: اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور (فعل حسن) وہ ہے جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا۔ اور زیادہ بہتر ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے، (اچھے افعال) اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے ساتھ (صادر) ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں بغیر اعتراض کے اور (افعال عباد میں سے) قبیح بھی ہیں۔ اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں سزا کا متعلق ہو، (ان کا صدور) اللہ کی رضا مندی سے نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس پر (اللہ کو) اعتراض ہے، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا يَرْضٰى الخ" کہ وہ اپنے بندے کے لیے کفر پر راضی نہیں ہوتا یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر، سب کے ساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر (کا متعلق) صرف اچھے افعال سے ہے بُرے افعال سے نہیں۔

قولہ و الحسن منها اى من افعال العباد الخ یہ بات ماقبل سے معلوم ہوگئی ہے کہ بندے کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ افعال قبیح ہوتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ حسن کس کو کہتے ہیں اور قبیح کس کو کہتے ہیں تو اس کے بارے میں ماقبل نے کہا ہے کہ جن افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا متعلق ہو جائے وہ حسن ہیں ورنہ قبیح ہیں، اب رہی یہ بات فعل حسن اور قبیح پر شمرہ کیا مرتب ہوگا تو اس کے بارے میں شارح نے کہا ہے کہ حسن وہ افعال ہیں کہ جن کے کرنے سے دنیا میں تعریف کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو، البتہ شارح نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر تعریف حسن کی یہ ہے کہ جس فعل کے کرنے سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہو وہ حسن ہے، اس تعریف کو بہتر اس لیے کہا گیا ہے تاکہ مباحات اس میں شامل ہو جائیں اور

اعتراض بھی وارد نہ ہو، ورنہ اول تعریف کے اعتبار سے مباحات اس میں داخل ہی نہیں ہوں گے، کیونکہ مباح کے کرنے سے بندے کی نہ تعریف کی جاتی ہے اور نہ ہی ثواب کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اور قبیح وہ ہے کہ جس کے کرنے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو۔

فصل قبیح پر عدم رضا الہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ”و لا یوضیٰ لعباده الکفر“ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہے، یعنی ”ان الارادة الخ“ سے شارح ”فرما رہے ہیں کہ ارادہ اور مشیت و تقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں، مگر رضا اور محبت اور امر (حکم) کا تعلق صرف بندوں کے اچھے افعال کے ساتھ ہے نہ کہ قبیح افعال کے ساتھ۔

وَالْإِسْطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْزَلَةِ وَ هِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ إِشَارَةً إِلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْبُصْرَةِ مِنْ أَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْحَيَوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْأَفْعَالُ الْأَحْيَايَةَ وَ هِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَ الْجَمُورُ عَلَى أَنَّهَا شَرْطٌ لِذَاءِ الْفِعْلِ لَا عِلَّةٌ۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے برخلاف معزلہ کے اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے کہ جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف کہ جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ استطاعت ایک ایسا عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیار کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لیے علت ہے۔ اور جمہور اس بات پر ہیں کہ وہ (استطاعت) اداء فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔

قولہ و الاستطاعة مع الفعل الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تنہید یہ بات ہے۔

تمہید: لفظ استطاعت کی دو معنی آتے ہیں: (۱) آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں بھی آتا ہے یہ معنی اس کا مجازی ہے اور بندہ اسی قسم کی استطاعت پر فعل کا مکلف بنایا جاتا ہے اور یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر مالا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

(۲) کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر بھی ہوتا ہے کہ جس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے یہ استطاعت کا حقیقی معنی ہے اور یہ مدار تکلیف بھی نہیں ہے اور یہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن یعنی فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو کہ حقیقی معنی ہے اور مدار تکلیف بھی نہیں ہے، اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا

مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

”انہا عرض سے وہی علت للفعل“ تک صاحب تہرہ (مراشیع ابو العین ہے) کی عبارت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ماتن نے جو ”بھا الفعل“ کہا ہے یہاں باء برائے علت ہے کیونکہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) وہ ایک عرض ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ جاندار کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ذریعہ سے وہ جاندار افعال اختیار یہ کو کر لیتا ہے اور یہ (استطاعت یعنی قدرت حقیقیہ) فعل کے لیے علت ہے، مگر جبہ اور اشاعرہ کے ہاں یہ (قدرت حقیقیہ) اداء فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔ علت اور شرط میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں موثر ہو اور شئی کا جز نہ ہو۔ اور شرط وہ ہوتی ہے کہ جو شئی کے وجود میں موثر بھی نہ ہو اور نہ ہی شئی کا جز ہو بلکہ شئی کا وجود اس پر موقوف ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے مراد قدرت حقیقیہ ہے (جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرت حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ (مقارن) بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے فقط، رہی وہ قدرت جو آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ قَصْدٍ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَكَاةِ الْاَسْبَابِ وَ الْاَلَاتِ لِأَنَّ قَصْدَ فِعْلِ الْخَيْرِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَوْحِقُ الْمَدْحَ وَ الثَّوَابَ وَ إِنَّ قَصْدَ فِعْلِ الشَّرِّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُصْطَبِعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَوْحِقُ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَ لِهَذَا ذَمُّ الْكَافِرُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ إِذَا كَانَتْ الْاِسْطِطَاعَةُ عَرَضًا وَ جَبَّ أَنْ تَكُونَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ وَ اِلَّا لَزِمَ وَقُوعُ الْفِعْلِ بِلَا اِسْطِطَاعَةٍ وَ قُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنْ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام کہ وہ (استطاعت) ایسی صفت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتا ہے اگر وہ نیک کرنے کا ارادہ کرے تو نیک کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں تو یہی وہ (بندہ) مدح اور ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں، تو وہ (بندہ) خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوتا تو مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اس وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہونے کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا بغیر اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا منتہی ہوتا۔

قولہ و بالجملة هي صفة الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے کیے جانے والے اعتراض مقدر کا جواب ہے اور واذا كانت الاستطاعة الخ سے یہ استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ کے ہاں جب قدرت حقیقہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو پھر کسی فعل خیر کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ جب مجھے اس پر قدرت ہی نہ تھی تو پھر میں کیسے وہ فعل خیر کرتا۔

جواب: استطاعت (قدرت حقیقہ) ایک ایسی صفت ہے کہ جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات و اسباب کی سلامتی کے بعد بندے کا فعل کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں، اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ بندے کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر شر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا جس کی وجہ سے فعل خیر کا وجود اس سے نہ ہوا۔ اس بناء پر بندہ مذمت اور سزا کا مستحق بنا، اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے تو اس سے خیر کا وجود ہوتا، یہ ایسا ہے کہ جس طرح کفار کی مذمت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے ”لا يستطيعون السمع“ کہ کفار حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت پیدا نہیں فرماتے، اگر وہ حق بات کے سننے کا ارادہ کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ ان کے اندر استطاعت پیدا کر دیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے استطاعت کو خود ضائع کرنے والے ہوئے، اسی بناء پر وہ مذمت کے مستحق ہوئے۔

”و اذا كانت الاستطاعة الخ“ شارح کی یہ عبارت استطاعت مع الفعل یعنی فعل کے مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل: ماقبل میں استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے تو صفت ایک عرض ہے لہذا استطاعت بھی عرض ہے تو لازمی طور پر فعل کے مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہ ہوگی (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) اس لیے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو اور فعل سے پہلے موجود ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ جس گھڑی استطاعت موجود ہوتی ہے اس وقت سے لے کر فعل کے موجود ہونے تک استطاعت باقی رہ جائے کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو درزمانوں تک باقی نہیں رہتی جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، جب فعل کے پائے جانے تک استطاعت باقی نہیں رہے گی تو پھر فعل کا بغیر استطاعت (قدرت) کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کا فعل پر مقدم ہونا باطل ہوا مقارن بالفعل ہونا ثابت ہو گیا جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔

لَٰنَ فَعِلٍ لَّوْ سَلِمَتْ اَسْتِحَالَةٌ بَعْدَ الْاَعْرَاضِ فَلَا يَزَالُ هُوَ اِمْكَانًا فَعَلُهُ الْاَمْعَالُ عَقِيبَ الزَّوَالِ فَوَيْلٌ لِّمَنْ يَكْزُمُ الْفِعْلُ بِلُزُونِ الْقُدْرَةِ فَلَمَّا اِنَّمَا نَدْعِي لَزُومَ ذَلِكَ اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ

هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَ أَمَّا إِذَا جَعَلْتُمُوهُمَا الْوَحْلَ الْمُتَجَعِّدَ الْمَقَارِنَ فَقَدْ اغْتَرَفْتُمْ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُونُ إِلَّا مُقَارِنَةً لَهُ، ثُمَّ إِنَّ ادْعِيَتَكُمْ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتَّى لَا يُمْكِنَ الْفِعْلُ بِأَوَّلِ مَا يُحْدِثُ مِنَ الْقُدْرَةِ لِمَعْلَاكِكُمْ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کے بقاء کا حال ہونا تسلیم کر لیا جائے تو زوال اعراض کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا (یعنی وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ سابقہ قدرت ہو۔ اور بہر حال جب تم نے قدرت کو مثل متحدہ شمار کیا جو مقارن فعل ہو۔ تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لیے ایسے امثال ضروری ہیں جو (فعل پر) مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے دئے دلیل پیش کرنا ہے۔

قوله فان قيل لو سلم الخ اس عبارت میں معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ **اعتراض:** اوپر دلیل میں یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ اگر استطاعت، فعل پر مقدم ہو تو عرض کے بقاء کے محال ہونے کی وجہ سے استطاعت فعل کے پائے جانے تک باقی نہ رہی گی، تو پھر استطاعت (قدرت) کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ عرض کے بقاء کا محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ بعینہ فعل کے پائے جانے تک باقی نہیں رہے گی تو تجدد امثال کے ذریعے استطاعت (جو کہ عرض ہے) فعل کے پائے جانے تک باقی رہ جائے، ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جواب: قلنا انما لدعى الخ ہم بغیر قدرت کے فعل کے واقع ہونے کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو۔ اور اگر قدرت کو مثل متحدہ قرار دو تو پھر تم نے خود تسلیم کر لیا ہے کہ جس قدرت کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہے، مثلاً بارہ بج کر پانچ سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا پھر وہ قدرت زائل ہوگئی، چھٹے سیکنڈ پر اس کے مثل قدرت پیدا ہوئی وہ زائل ہوگئی، پھر اس کے مثل ساتویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی پھر وہ زائل ہوگئی اس کے مثل پھر آٹھویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی اس کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوا وہ پانچویں سیکنڈ والی قدرت ہے یا آٹھویں سیکنڈ والی، پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ قدرت آٹھویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا

مدعی ثابت ہو گیا کہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن (فعل کے ساتھ) ہے۔

شارح ”ثم ان ادعيت الخ“ سے فرما رہے ہیں کہ اسے معتزلہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ قدرت (قدرت سابقہ) جو پانچویں سینکڑ میں ہے وہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے بعد جو امثال متجدد آئیں گے وہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں یعنی چھپے، ساتویں، آٹھویں سینکڑ میں جو امثال آئے، تو یہ بات آپ کی بڑی عجیب ہے حالانکہ قدرت سابقہ (پانچویں سینکڑ والی) اور اس کے بعد والے سب امثال وقوع فعل میں مؤثر ہونے میں یکساں ہیں، تو آپ کا یہ دعویٰ (قدرت سابقہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں بلکہ امثال متجدد مؤثر ہیں) بلا دلیل ہے اس پر دلیل پیش کرنا آپ کی ذمہ داری ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا تمہارا دعویٰ کرنا (کہ قدرت سابقہ فعل کے واقع ہونے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ متجدد امثال مؤثر ہیں) باطل ہے۔

وَأَمَّا بِقَالِ لَوْ فَهَذَا بَقَاءُ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَى أَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَحْدُثُ الْأَمْثَالَ وَإِنَّمَا يَسْتَقَامَةُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنَّ قَالُوا بِجَوَازِ وَجُودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى فَقَدْ تَرَكُوا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوا مُتَارَكَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَإِنْ قَالُوا بِإِمْتِنَاعِهِ لَوْ تَحْكُمُ وَ التَّوَجُّعُ بِمَا مُرْسِحٌ إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَيَّرْ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهَا مَعْنَى لِاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًاوَلِي الْحَالَةِ الْأُولَى مُمْتَنِعًا۔

ترجمہ: بہر حال وہ بات جو بیان کی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ قدرت سابقہ کے بقاء کو فعل کے وجود کے وقت خواہ تجدد امثال کے ساتھ خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ۔ پس اگر وہ حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعے فعل کے وجود کے جواز کے قائل ہو جائیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انہوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارن کہ اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو حکم اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی اس لیے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی معنی (اور وصف) پیدا نہیں ہوا کیونکہ یہ بات اعراض میں محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔

قولہ واما ما يقال لو فرضنا الخ معتزلہ کے اعتراض کا جواب صاحب کفایہ نے بھی دیا ہے۔ شارح ”اس کو یہاں نقل فرما رہے ہیں پھر اگلی عبارت میں اس جواب کو رد کریں گے۔

جواب: اگر ہم اس قدرت کو جو فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں خواہ تجدد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا دیسے عرض کے بقاء کو مان لیں جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہمارا سوال ہے کہ حالت اولیٰ میں یعنی جس میں قدرت یا اس کا مکمل اول حادث ہوا ہے فعل کا وقوع جائز ہے یا جائز نہیں، پہلی صورت میں تمہیں اپنا مذہب

چھوڑنا لازم آئے گا اس لیے کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم آیا نہ کہ فعل پر مقدم ہونا لازم آیا جو ان کا مذہب ہے۔ اور دوسری صورت میں محکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے یعنی قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی ویسی ہی حالت ثانیہ میں ہے کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کسی معنی کا اضافہ ہوا کہ پہلی قدرت ضعیف تھی اب قوی ہوئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر محال ہے، تو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا متعین ہونا اور حالت ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجع اور محکم ہے، مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہ آیا اس لیے اگلی عبارت میں اس کی خامیاں بیان فرمائیں گے۔

فَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْقَائِلِينَ بِكَوْنِ الْأَسْطِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا يَقُولُونَ بِإِسْتِغْنَاءِ الْمُقَارِنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَبِأَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ بِالزَّمَانِ الْبَيِّنَةِ حَتَّى يَمْتَنِعَ خُلُوثُ الْفِعْلِ فِي زَمَانٍ خُلُوثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُونَةٍ بِجَمِيعِ الشَّرَاطِطِ وَلَا تَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْأُولَى لَا يُفْضَاءَ هَرِطٌ وَوُجُودُ مَالِعٍ وَ يَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِنَحْمِ الشَّرَاطِطِ مَعَ أَنَّ الْقُدْرَةَ الْحَيَّةَ هِيَ صِفَةُ الْقَائِدِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ۔

ترجمہ: تو اس (جواب) میں نظر ہے اس لیے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل افضل ہونے کے قائل ہیں وہ مقارنت زمانیہ کے متعین ہونے کے قائل نہیں ہیں اور (نہ اس بات کے قائل ہیں کہ) فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانے کے قطعی طور پر مقدم ہو یہاں تک کہ متعین ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ اپنی تمام شرطوں کے ساتھ وہ قدرت ملی ہوئی ہے اور اس لیے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل متعین ہو سکی شرط کے منافی ہونے کی وجہ سے اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے، باوجود اس کے کہ وہ قدرت جو قدرت کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

قوله ففيه نظر لان القائلين الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب کفایہ کے جواب کو رد فرما رہے ہیں کہ مذکورہ جواب میں نظر ہے وہ یہ ہے کہ اے صاحب کفایہ معتزل یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے مقارن نہیں ہوتی بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت (قدرت) جس طرح فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام بھی نہیں آئے گا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزل قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازاً کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور دوسری شق میں آپ نے ان پر محکم و ترجیح بلا مرجع کا الزام عائد کیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل، حالت اولیٰ میں متعین ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو (حالت ثانیہ میں)، تو

تاثير کی شرائط کا موجود ہونا اور مانع ہونا وجود فعل کے لیے مرجع ہے حالانکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے لہذا معتزلہ پر حکم (دعویٰ بلا دلیل) اور ترجیح بلا مرجع کا التزام لگانا ہرگز درست نہیں ہے۔

وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَن يَدْعُو بِالْإِسْطِطَاعَةِ الْقُدْرَةَ الْمُسْتَجْمَعَةَ لِجَمِيعِ شَرَائِطِ التَّأْيِيرِ فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مَعَ الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ۔

ترجمہ: اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ (قدرت) فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔

قولہ ومن ههنا الخ اور صاحب کفایہ کی شرح ثانی کی تردید کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثير کی تمام شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثير ہو جس کی وجہ سے حالت اولیٰ میں فعل منتع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل کا وجود اس لیے ضروری اور واجب ہو کہ کوئی مانع بھی نہ ہو اور قدرت کی تاثير کی تمام شرائط بھی موجود ہوں، تو اس جواب سے یہ ثابت ہوا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ قدرت جو تاثير کی تمام شرائط پر مشتمل ہو (۲) دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں یعنی امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے پہلی قسم مراد ہو تو پھر حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہو اور اگر دوسری قسم مراد ہو تو پھر وہ قدرت فعل پر مقدم ہوگی۔

وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَنْعٌ عَلَى مُقْلَمَاتٍ صَغِيرَةٍ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِلٌ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ فَيَأْتِي الْعَرَضُ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ فَيَأْتِيهِمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعراض کے بقاء کا منتع ہونا وہ ایسے مقامات پر پڑتی ہے کہ جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ (تین مقامات) یہ ہیں کہ شی کی بقاء ایسا امر حقیقی ہے جو شی پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ منتع ہے اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (عرض اور بقاء) کا قیام ایک محل کے ساتھ محال ہے۔

قولہ واما امتناع بقاء الاعراض الخ شارح اس عبارت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جو جواب دیا ہے اس جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی ہے مگر اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت ہی مشکل ہے کیونکہ بقاء اعراض کے امتناع کو ثابت کرنے کے لیے پہلے تین مقامات کو ثابت کرنا پڑیگا، اگر وہ ثابت ہو جائیں تو پھر یہ دعویٰ ثابت ہوگا کہ بقاء اعراض منتع ہے ورنہ نہیں۔ اب وہ مقامات یہ ہیں:

مقدمہ اولیٰ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ شی کا وجود اور چیز ہے اور اس کا بقاء اور چیز ہے تب تو ہم بھی کہیں گے کہ شی ایک عرض ہے اور اس کا بقاء بھی ایک عرض ہے تو قیام العرض بالعرض ہونا لازم آنے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ بقاء

فی کے وجود سے زائد اور الگ چیز نہیں ہے بلکہ بقاء، استمرار و جود کی کو کہتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ قیام العرض بالعرض محال ہے جس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہو اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قیام کا معنی تحیز کے ہے تاکہ قیام العرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر متحیز ہونا لازم آئے بلکہ قیام کا معنی اختصاص ناعت کے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہو کہ ان میں سے ایک کا نعت (صفت) بننا اور دوسرے کا موصوت (موصوف) بننا صحیح ہو، اس معنی کے لحاظ سے قیام العرض بالعرض ہونا ممکن ہے نہ کہ محال جیسے ”سواد شدید“ کہنا صحیح ہے کہ شدت کا قیام سواد کے ساتھ ہے۔

مقدمہ ثالثہ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام ایک محل کے ساتھ بیک وقت نہیں ہو سکتا ہم تو یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام بیک وقت ایک محل کے ساتھ نہیں ہو سکتا بلکہ قیام ہو سکتا ہے جیسے سایہ اور اس کا بقاء دونوں بیک وقت جسم (محل) کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں ہے کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدْلُّ الْقَائِلُونَ بِكَوْنِ الْأَسْطِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ حَرُورُهُ أَنَّ الْكَافِرَ مَكْتَفٍ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكَ الصَّلَاةِ مُكْتَفٍ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْأَسْطِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بِاطِلٍ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یاں طور کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوة اس نماز کا مکلف ہے وقت داخل ہونے کے بعد۔ پس اگر اس وقت استطاعت موجود نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا ماتن نے جواب کی طرف اپنے اس قول سے (یعنی آنے والے قول سے)

قوله ولما استدلل القائلون الخ۔ یہاں سے شارح معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ جس کا جواب ماتن آئندہ آنے والی عبارت سے دیں گے۔

اعتراض: معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے تو اس صورت میں تکلیف بالاطلاق لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے وہ اس طرح کہ تمہارے ہاں کافر بحال کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے اگر ایمان سے پہلے قدرت ہو تو پھر قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو کہ تمہارے نظریہ کے خلاف ہے چونکہ تمہارا نظریہ یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے نہ کہ فعل پر مقدم۔ تو لہذا ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرت کے ایمان کا مکلف ہے یہ تو عاجز کو مکلف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

اسی طرح نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد تمہارے ہاں مسلمان آدمی نماز کا مکلف ہے حالانکہ اس نے ابھی نماز

ادای نہیں کی جب ادا کرے گا تب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونے کا کیا مطلب؟ اس سے بھی عاجز کو مکلف بنانا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ مانتے آگے اس کا جواب دیا ملاحظہ فرمائیں۔

وَيَقَعُ هَذَا الْأُسْمُ بِمَعْنَى لَفْظِ الْأَسْطِطَاعَةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاةِ وَالْمَجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَكَلَّمَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

ترجمہ: اور واقع ہوتا ہے یہ نام بمعنی لفظ استطاعت، اسباب اور آلات اور جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَلَّمَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ (اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا کہ جس کو اس تک راستہ کی استطاعت ہو)۔

قولہ ويقع هذا الاسم الخ یہاں سے مانتے جواب دے رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ استطاعت کے دو معنی ہیں (۱) وہ قدرتِ حقیقہ کہ جس کے ذریعہ سے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ یہ قدرتِ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے (۲) وہ قدرت کہ جو اسباب اور آلات اور اعضاء کی سلامتی کے معنی میں ہے یہی قدرتِ مدارِ تکلیف ہے اور فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ تو معتزلہ کے اعتراض (کہ اگر فعل سے پہلے قدرت نہ ہوگی تو پھر عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا) کا جواب یہ ہے کہ یہاں استطاعت بالمعنی الثانی مراد ہے جو بمعنی سلامتی اسباب و آلات و جوارح کے ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا عاجز کو مکلف بنانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَكَلَّمَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اس آیت میں استطاعت سے مراد ادا اور راحلہ ہے جو اسباب میں سے ہیں حقیقی قدرت مراد نہیں جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مدارِ تکلیف ہے۔ ہاں البتہ اگر استطاعت کا پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے مگر وہ یہاں مراد ہی نہیں ہے۔

خاتمہ: آلات اللہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو متاثر کیا ہے اور وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر اس چیز تک پہنچتا ہے اس کو آلہ کہتے ہیں جیسے بومٹی کے لئے آ رہہ جو کلوڑی اور بومٹی کے درمیان آلہ ہے۔ جوارح، جیم کے فتح اور راء کے کسرہ کے ساتھ بمعنی ہاتھ، پاؤں، زبان۔ مراد اس سے اعضاء ہیں خواہ وہ انسان کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی کہ جن پر تکلیف کا مدار ہے۔

لَئِنْ قِيلَ الْأَسْطِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاةِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهُ، فَكَيْفَ يَصُحُّ تَفْسِيرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاةِ لَهُ، وَالْمُكَلَّفُ كَمَا يَصُفُّ بِالْأَسْطِطَاعَةِ يَصُفُّ بِذَلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ دُونَ سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ سَبِيلًا لَا يَسْتَعِي مِنْهُ اسْمٌ فَاعِلٌ يُعْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْأَسْطِطَاعَةِ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب اور آلات کی سلامتی اس (مکلف) کی صفت

نہیں ہے تو پھر کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر۔ اسباب اور آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلف کے اسباب اور آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جبکہ استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے ایسا ہی متصف ہوتا ہے اس (اسباب و آلات کی سلامتی) کے ساتھ، اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے ”هو ذو سلامة الاسباب“ مگر تحقیق شان یہ ہے اس (سلامت الاسباب و آلات) کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا کہ جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔

قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف الخ۔ یہاں سے شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اعتراض وارد کیا گیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اس لئے کہ استطاعت تو مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”المكلف مستطيع“ اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اس لئے کہ اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور ”سلامة الاسباب“ کہا جاتا ہے تو جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف الگ الگ ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب کے ساتھ کرنا کس طرح صحیح ہوگی۔

جواب: یہ ہے کہ جس طرح استطاعت مکلف کی صفت ہے اسی طرح سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے۔ اس لئے کہ سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے تو لہذا سلامتی مکلف کی صفت ہے جس طرح ”مكلف مستطيع“ بولتے ہیں اسی طرح ”مكلف ذو سلامة الاسباب“ بھی بولتے ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے کہ جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندے پر محمول ہوتا ہے اور ”ذو سلامة الاسباب“ مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا کہ جو مکلف پر محمول کیا جائے۔

وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ عَلَى هَلْهُوَ الْأُسْطَاعَةُ الَّتِي هِيَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ لَا الْأُسْطَاعَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ لِأَنَّ أُرْبَدَ بِالْعُجْزِ عَنَّمِ الْأُسْطَاعَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَلَا تُسَلِّمُ اسْتِحْوَاطَ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَ إِنْ أُرْبَدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِي فَلَا تُسَلِّمُ لُزُومُهُ، لِيَجْوَازَ أَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَلَئِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ۔

ترجمہ: اور تکلیف کی صحت متوقف ہے اس استطاعت پر وہ (استطاعت) کہ جو اسباب اور آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت کہ جو پہلے معنی میں ہے۔ پس اگر مراد لیا جائے عجز سے پہلے معنی کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کرتے اور اگر (استطاعت کا نہ ہونا) مراد لیا جائے دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز (ممکن) ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی

حاصل ہو جائے اگرچہ حقیقی قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

قولہ وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة الخ۔ یہاں سے ماتن اپنے سابقہ جواب کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مدار تکلیف، استطاعت بالمعنی الثانی ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول، کہ اعتراض وارد ہو۔

شارح "فان ارید بالعجز عدم الاستطاعة الخ" سے ماتن کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ اسے معترضہ تم نے ہم پر عاجز کو مکلف بنانے کا جو الزام عائد کیا ہے ہم اس کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ استطاعت کا آپ نے کون سا معنی مراد لیا ہے، اگر آپ کہتے ہیں کہ پہلا معنی مراد ہے یعنی قدرت حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے تو اس معنی کے اعتبار سے تکلیف العاجز کا ہم پر الزام دینا غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ استطاعت قبل الفعل حاصل نہیں ہے تو کوئی بات نہیں ہے اگر اس سے انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دو، کیونکہ ہم اس کو محال سمجھتے ہی نہیں ہیں محال اس وقت سمجھتے کہ جب مدار تکلیف یہی قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مدار تکلیف استطاعت بالمعنی الثانی ہے (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب و آلات) اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے استطاعت بالمعنی الثانی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ استطاعت بالمعنی الثانی (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب و آلات) قبل الفعل ہوتی ہے تو اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا ہی لازم نہیں آتا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اول صورت میں لزوم مسلم ہے مگر محال ہونا تسلیم نہیں اور ثانی صورت میں لزوم ہی تسلیم نہیں ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بَأَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةً لِلْمُضْطَّئِنِّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَتَّىٰ أَنْ الْقُدْرَةُ الْمُضْطَرُّوْفَةٌ إِلَى الْكُفْرِ هِيَ بَعْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِي تُصَرِّفُ إِلَى الْأَيْمَانِ لَا اخْتِلَافَ إِلَّا فِي التَّعْلُفِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ الْأَخْتِلَافَ فِي نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْأَيْمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهِ إِلَّا أَنَّهُ صُرِفَ قُدْرَتُهُ إِلَى الْكُفْرِ وَجُمِعَ بِاخْتِلَافِهِ صَرَفُهَا إِلَى الْأَيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ۔

توجہ: اور بھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ قدرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضدین (یعنی ایمان و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے خارج کر دیا (جس کی بناء پر) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

قولہ وقد يجاب بان القدرة الخ۔ معترضہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو ماتن نے دیا ہے اور بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے فرمان سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے

ہاں قدرتِ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعہ سے بندہ سے کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت سے بندہ سے ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں قدرت کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں اس قدرت کا تعلق ایمان کے ساتھ ہے اور تعلق کا اختلاف نفسِ قدرت کے مختلف ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے جہہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے ہو تو طاعت ہے اور اگر بت کے لئے ہو تو معصیت ہے تو دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا۔ بہر حال کافر کی وہ قدرت کہ جو کفر میں مشغول ہے اسی قدرت کے ذریعہ ایمان بھی لاسکتا تھا مگر اس نے اس قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کئے رکھا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا تو اسی کے سبب مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرا، لہذا ایمان سے قبل کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا، ایمان سے عاجز نہ ہوا تو تکلیف العاجز کا الزام دور ہو گیا کیونکہ ہم نے کافر کو قدرت کے بعد ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ شارحؒ نے یہ جواب بعض حضرات کا نقل کر کے آگے اس پر مزید برہمی کا اظہار کیا ہے۔

وَلَا يَخْفَىٰ اَنْ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ تَسْوِيْمًا لِّكُوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَا مَخَالَةَ۔

ترجمہ: اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ قدرت ایمان پر کفر کی حالت میں یقیناً ایمان سے پہلے ہوگی۔

قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب سے فریق مخالف یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعی کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعی استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے وہ اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الايمان یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا یہی ان (معتزلہ) کا دعویٰ ہے۔ آگے شارحؒ عجیب کی طرف سے ایک تاویل کر کے اس کو رد کریں گے۔

لَا اُجِيبُ بَاَنَّ الْمُتَرَادَّ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنَّ صَلَاحَتِ لِلضَّادِّ لِكَيْفَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقُ بِاَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا مَعَهُ حَتَّى اَنَّ مَا يَنْزِمُ مُقَارَنَتَهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَنْزِمُ مُقَارَنَتَهَا لِلتَّوَكُّلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهِ وَاَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَفَكِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضَّادِّ لِنَا هَذَا وَمَا لَا يُتَصَوَّرُ فَيُوْزَعُ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَوْ مِنْ الْكَلَامِ فَلْيَتَاَمَلْ۔

ترجمہ: پس اگر جواب دیا جائے کہ بایں طور کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ (قدرت) ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک کہ وہ قدرت کہ جس کی فعل کے ساتھ مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت کہ جس کے ترک سے

مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہر حال نفس قدرت کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ تو لغوکلام ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

قولہ فان اجيب بان المراد الخ۔ بعض حضرت نے شارح کے اس اعتراض کا (جو جواب مذکور میں ہے جس میں معتزلہ کے دعویٰ کو ماننا لازم آتا ہے) یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق ہوگا یا کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی بناء پر کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہ ہوگی یا ایمان کی حالت میں قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہ ہوگی یہ قدرت متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔

اور دوسری نفس قدرت ہے جو دونوں (ایمان و کفر) میں سے کسی سے وابستہ نہیں ہے مگر اس کو ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ (نفس قدرت) فعل پر مقدم ہوگی۔ لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مدار تکلیف وہ نفس قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے (یعنی قدرت متعلقہ) وہ مدار تکلیف نہیں ہے، لہذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا نہ تکلیف العا جز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔ مگر شارح نے بعض حضرات کے اس جواب سے اتفاق نہیں کیا اور ”قلنا هذا مما لا يتصور الخ“ سے مذکورہ جواب میں تین اعتبار سے نقض وارد کیا ہے۔

(۱) آپ نے جو یہ کہا ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہل حق اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی۔ اصل نزاع تو نفس قدرت میں ہے کہ آیا وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل حق ثانی کے۔

(۲) شارح نے یہ کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا ”حتیٰ ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل“ لغو ہے اس لئے کہ اس کا کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے آپ نے اس میں کون سی نئی بات پیش کی ہے۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ کہی ہے کہ یہ مقام غور و فکر کرنے کا ہے اس لئے کہ اہل حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَلَا يُكَلِّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ سِوَاءَ كَانَ مُتَعِنًا فِي نَفْسِهِ كَجَمْعِ الصِّدِّيقِ أَوْ مُمَكِّنًا كَخَلْقِ الْجَسِمِ وَأَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلْمٌ خِلَافَهُ، أَوْ أَرَادَ خِلَافَهُ، كَايْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِي فَلَا نِزَاعَ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لِكُتُوبِهِ مَقْلُودًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ ثُمَّ عَدَمِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَالْأَمْرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ابْتِغَايَ

بِسْمَاءٍ هَؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيزِ دُونَ التَّكْلِيفِ وَقَوْلُهُ: تَعَالَى حِكَايَةُ رَبِّنَا وَلَا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيلِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ يُقْصَلُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ الْبِهْمَةِ۔

ترجمہ: اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا کہ جو اس کی طاقت میں نہ ہو چاہے وہ (فعل) بذات خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا۔ اور بہر حال وہ (فعل) جو متنع ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں اس کی تکلیف واقع ہونے میں، کیونکہ وہ مکلف کا مقدر ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان ”لَا يَكْفِلُ اللَّهُ نَفْسًا وَلَا سَعِيًّا“ اور باری تعالیٰ کے فرمان ”اَنْبِئْنِي بِاسْمَاءِ هَؤُلَاءِ“ میں امر تمجیز کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ تحمل سے مراد تکلیف نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض (ومصائب) کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

قوله ولا يكلف العبد بما ليس الخ۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ ”والامر في قوله تعالى“ تک ہے اس حصہ میں مالا یطاق کی اقسام ثلاثہ کو بیان کیا گیا۔ دوسرا حصہ ”والامر في قوله تعالى“ سے ”وقوله تعالى“ حکایۃ“ تک ہے اس حصہ میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ تیسرا حصہ ”وقوله تعالى“ حکایۃ“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: بندہ جس کام کی قدرت نہیں رکھتا آیا اس کام کا مکلف بندہ کو بنانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو کیا تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو کام ایسے ہیں کہ جن کی بندہ طاقت نہیں رکھتا اس کی تین قسمیں ہیں:

- (۱) محال بالذات ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا مثلاً قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنانا دینا۔
- (۲) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہو مگر بندہ سے اس کا صدور عادتاً محال ہو جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کو پیدا کرنا۔
- (۳) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کا ارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ ہو گیا ہو جیسے ایمان، ابو جہل وغیرہ جو فی نفسہ ممکن بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن تھا مگر جب اللہ تعالیٰ کا علم واردہ اس کے عدم ایمان کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے۔ اب ایمان لانا محال ہو گیا ہے ورنہ بصورت دیگر علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو سترزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے۔

تکلیف مالا یطاق کی پہلی قسم یعنی محال بالذات نہ تو جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے بالاتفاق۔ اگرچہ بعض حضرات نے

اس کے جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم کا بھی وقوع نہیں ہے جیسے پیدا کرنا اور فضاء میں اڑنا وغیرہ اس کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے شارح کی مراد ”لعمدہ عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ الخ“ سے یہی قسم مراد ہے۔ البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے۔ مزید تفصیل آگے آنے والی عبارت میں آ رہی ہے۔ فالتنظر و۔

رہی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر، اس کا مکلف بنانا بھی جائز ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابوجہل و ابولہب وغیرہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم تھا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا کیونکہ انکا ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار بھی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے پر ہے اسی وجہ سے بعض محققین نے اس قسم ثالث کو ”مالایطاق“ میں سے شمار ہی نہیں کیا ہے۔

دوسرا حصہ: ”والامر فی قولہ تعالیٰ الخ“ یہ عبارت ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے، جو سوال شارح کی عبارت ”لعمدہ عدم التکلیف بما لیس الخ“ پر ہے۔

سوال: آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا جیسا کہ قرآن میں ہے ”وعلّم آدم الاسماء کلہا“ اور ملائکہ کو اس کا علم عطا نہیں کیا اور نہ ہی ان کی قدرت اور بس میں تھا کہ ان ناموں کے بارے میں خبر دیجئے کہ جن کی تعلیم اللہ تعالیٰ نے فقط آدم علیہ السلام کو عطاء کی تھی مگر ملائکہ کی عدم طاقت و قدرت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو ”النبؤی باسماء هؤلاء“ کہہ کر ”انباء بالاسماء“ کا مکلف بنایا ہے، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے درست نہیں ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کا ملائکہ کو ”النبؤی باسماء هؤلاء“ سے انباء بالاسماء کا مکلف بنانا نہیں تھا بلکہ یہ امر تعجیزی تھا نہ کہ تکلفی۔ امر تعجیزی و تکلفی میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ تکلفی کے اندر آمر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیزی کے اندر عدم وقوع سے وہ راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تا کہ اس پر ان کی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

تیسرا حصہ: و قولہ تعالیٰ حکایۃ ربنا الخ۔ یہ عبارت بھی ایک سوالیہ مقدار کا جواب ہے۔

سوال: صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا کہ جو دوسواں اور برے خیالات دل میں آئیں تو ان کو روکیں نہ آنے دیں اسی کا ان کو مکلف بنایا گیا تھا۔ جب یہ بات ان پر شاق گزری تو پھر نبی علیہ السلام سے اس کے بارے میں درخواست کی کہ ہم اس کی طاقت نہیں رکھتے، تو اس پر آپ علیہ السلام نے ان کو دعاء کا حکم دیا تو انہوں نے دعاء کی ”وینا ولا نحملنا مالا طاقہ لنا بہ“ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی ”لا یمکلف اللہ نفساً الا وسعہا“ تو اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو گیا۔

جواب: مؤمنین کی دعا کی حکایت کے طور پر فرمان باری تعالیٰ ”وَبَنَّا لِحَمْلِنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ“ میں تعمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ انہیں ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے کہ جن کے برداشت کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہے۔ اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب و عوارض نہ لا دے کہ جن کو برداشت کرنے کی طاقت ہمارے اندر نہیں ہے جیسے بیماری، قحط اور دشمنوں کا غلبہ وغیرہ۔ مقصود ان چیزوں سے امن کا طلب کرنا ہے۔

وَالْمَا الْيَزَاعُ فِي الْجَوَايزِ لَمَنْعَتُهُ الْمُعْتَزِلَةَ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَجَوْدَةِ الْأَشْعَرِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَفْضَحُ مِنْهُ
اللّٰهُ تَعَالٰی شَیْءٌ۔

ترجمہ: اور صرف نزاع جواز میں ہے پس معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے قبح عقلی پر اور اشعری نے اس کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی شئی قبیح نہیں ہے۔

قولہ: وانما النزاع فی الجواز الخ۔ بالایطاق کی قسم ثانی کے عدم وقوع تکلیف میں توسع کا اتفاق ہے البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنا دیتا کہ جس کا بندہ سے صادر ہونا عادتہً محال ہے۔ تو یہ جائز تھا یا نہیں؟ اشعریؒ اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

دلیل اشعری: اللہ تعالیٰ مالک مختار ہیں بندے اس کے ملوک ہیں، مالک کو اپنے ملوک میں ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کا کوئی تصرف قبیح نہیں ہے لہذا بالایطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہ ہوتا بلکہ جائز ہوتا۔

دلیل معتزلہ: تکلیف عاجز عقل قبیح ہے اور قبیح چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قبارح سے پاک ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کا بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کہ جس سے بندے عاجز ہوں۔ ماقن رجحان اشعری کے قول کی طرف ہے اس لئے کہ اگر تکلیف بالایطاق جائز نہ ہوتا تو پھر ماقن ”ولا يجوز العكليف بما ليس في وسعه“ فرماتے کہ تکلیف بالایطاق جائز نہیں ہے مگر انہوں نے ”ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه“ فرمایا کہ بندہ کو بالایطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا اس سے وقوع کا انکار ہوا نہ کہ جواز کا۔

وَلَقَدْ يُسْتَعْلَلُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا عَلٰی نَفْيِ الْجَوَايزِ وَتَقَرُّبُهُ اَنَّهُ لَوْ كَانَ جَازِلًا لَمَّا لَزِمَ مِنْ قَرَضٍ وَفُرْصَةٍ مَّحَالٌ ضَرُورَةٌ اِنَّ اِسْتِحْصَالَ الْاَلَزَمِ تَوَجُّبُ اِسْتِحْصَالِ الْمُنْزَوِّمِ تَحْقِيقًا لِمَعْنٰی الْمُنْزَوِّمِ لِكُنْهٖ لَوْ وَقَعَ لَزِمٌ يَكْذِبُ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”لا يكلف الله نفسا الا وسعها“ سے جواز کی نفی پر۔ اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر (تکلیف بالایطاق) جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا محال ہے محال ہونے کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے

لیکن اگر وہ (تکلیف) واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قولہ وقد يستدل بقوله تعالى الخ۔ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے تکلیف مالا یطاق کے عدم جواز کو ثابت کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ اس آیت مبارکہ میں تکلیف مالا یطاق کے عدم وقوع کی خبر دی گئی ہے اور اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کا کلام کاذب ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تکلیف مالا یطاق کا وقوع بھی باطل، کیونکہ ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس صورت میں ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جانا لازم آئے گا جو ملزوم کے منافی ہے تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم ہے لازم، کذب کلام الہی ہے اور ملزوم، تکلیف مالا یطاق کا جواز اور ممکن ہونا ہے۔

اور اس کے عدم جواز پر استدلال یوں ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن وجائز کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ اصول مسلم ہے کہ جو چیز ممکن وجائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا، لیکن یہاں واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے تو معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز بھی نہیں ہے۔

وَهَذِهِ نَكْتَةٌ فِي بَيَانِ امْتِنَانِ مَا يَتَعَلَّقُ عَلَيْهِ اللَّهُ وَكَرَاهَتِهِ، وَاخْتِيَارِهِ، بَعْدَهُمْ وَقُوْعِهِ۔

ترجمہ: اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فصل کے محال ہونے کے بیان میں کہ جسکے عدم وقوع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ و اختیار کا تعلق ہو جائے۔

قولہ و هذه نكتة في بيان الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو استدلال پیش کیا ہے وہ ایک ایسا مغالطہ اور خطرناک پوائنٹ ہے کہ جس سے ہر اس فصل کا محال ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو جائے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے کہ ابو جہل و ابولہب کے عدم ایمان کے ساتھ علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابو جہل و ابولہب وغیرہ ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا اس لئے کہ ایمان لانے کی صورت میں علم الہی و ارادہ الہی کی مخالفت لازم آئے گی اور یہ محال ہے جب لازم محال ہوا تو ملزوم بھی محال ہوگا یعنی ایمان لانا بھی محال ہوگا اور محال چیز کا بندہ مکلف نہیں ہوتا۔ لہذا ابو جہل و ابولہب اور دیگر کفار ایمان کے مکلف نہیں ہیں۔ شارح آگے آنے والی عبارت میں اس نکتہ کا حل پیش فرما رہے ہیں۔

وَحَلُّهَا أَنَا لَمْ نَكُنْ كُلِّ مَا يَكُونُ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ لَا يَكْلَزُ مِنْ قَرْصٍ وَقُوْعِهِ مَحَالٌ وَأَمَّا يَجِبُ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَعْزُضْ لَهُ، الْأَمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ، وَالْأَلْحَازُ أَنْ يَكُونَ لَزُومُ الْمَحَالِ بِنَاءً عَلَى الْأَمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ۔

ترجمہ: اور مل اس (نکتہ) کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالظہر عارض نہ ہو۔ ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالظہر پر۔

قولہ وحلہا انا لاسم کل مایکون الخ۔ شارح اس عبارت میں معتزلہ کے سابقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، یہ بات آپ کی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالظہر ہے۔ لہذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اچھا اس کی کوئی مثال ہے جی ہاں اگلی عبارت میں اس کی مثال ہے سنئے۔

أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَوْجَدَ الْعَالَمَ يَقْدِرُ بِهِ وَأَخْبَارِهِ فَعَلَهُمْ مُمَكِّنٌ لِحَى نَفْسِهِ مَعَ أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ فَرْضٍ وَقُوْعِهِ تَحَلُّفُ الْمَعْلُولِ عَنْ عَلَيْهِ السَّامَةِ وَهُوَ مَحَالٌ وَالْخَاصِلُ أَنَّ الْمُمَكِّنَ لَا يَكُونُ مِنْ فَرْضٍ وَقُوْعِهِ مَحَالٌ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى أَمْرِ زَكَاةٍ عَلَى نَفْسِهِ فَلَا نَمُ أَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْمَحَالَّ۔

ترجمہ: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا (یعنی پیدا کیا) تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تحلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ممکن کی ذات کی جانب دیکھتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے۔ تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

قولہ الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم الخ۔ مائل میں شارح یہ بات فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالظہر ہو گیا ہو۔ یہاں اس کی تائید میں شارح مثال پیش فرما رہے ہیں۔ جیسے عالم، کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی قدرت اور اپنے اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور (مخلوق) ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن ہوا کیونکہ جو چیز کسی کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو تو وہ ممکن فی نفسہ ہوتی ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہوتا ہے لیکن ایک معین وقت تک اس کے وجود کو برقرار رکھنے کے ساتھ ارادہ و قدرت الہی کا تعلق ہو گیا ہے لہذا اب اس عالم کا عدم ممتنع بالظہر ہو گیا ہے اس بناء پر عالم کا عدم اس کے ممکن بالذات ہونے کے باوجود ممتنع (محال) بالظہر ہو گیا ہے اب اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ علت تامہ سے معلول کا تحلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ ارادہ الہی و قدرت الہی ہے۔ اب اگر عالم (ممکن بالذات) کے عدم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو پھر معلول کا اپنی علت تامہ سے تحلف و تاخر لازم آئے گا جو کہ محال

ہے، لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ملزم پر بھی محال ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے۔ لہذا آیت مبارکہ سے معتزلہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن بالذات کے دو رخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس ذات کو دیکھنا جو اس کو عارض و لاحق ہو گئی ہے یعنی امتناع بالغیر دونوں کا حکم بھی علیحدہ علیحدہ ہے اول کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو کوئی محال لازم نہیں آتا اور ثانی کا حکم یہ ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور اس کا عدم محال لازم آتا ہمیں تسلیم نہیں۔

وَمَا يُؤْجِدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ الْاِنْسَانِ وَالْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ قَبْلَهُ بِذَلِكَ لِيُصْلِحَ مَخْلُؤًا لِلْخِلَافِ فِي اَنْهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا وَ مَا اَسْبَهَتْ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ اَللّٰهُ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنْ الْخَالِقُ هُوَ اَللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهُ وَ اَنْ كُلَّ اَلْمُمْكِنَاتِ مُسْتَعِدَّةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسْطٍ وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اسْتَنْدُوا بِبَعْضِ الْاَفْعَالِ اِلَى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنْ الْفَاعِلِ لَا يَتَوَسَّطُ فِعْلًا اٰخَرَ فَهُوَ بِطَرِيقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ لَا فِطْرِيٍّ التَّوَلَّدَ وَ مَعْنَاهُ اَنْ يُوجِبَ فِعْلًا لِفَاعِلِهِ فِعْلًا اٰخَرَ كَحَرَكَهَ الْيَدُ تَوْجِبُ حَرَكَهَ الْوُفَّاحِ فَلَا لَمْ يَتَوَلَّدَ مِنَ الضَّرْبِ وَ الْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكُسْرِ وَ لَيْسَا مَخْلُوقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ عِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے انسان کی ضرب کے بعد اور ٹوٹ جانا شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد (ما تبقی نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی) قید لگائی تاکہ اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے اس بات میں کہ کیا اس میں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسا کہ موت قتل کے بعد یہ سب کچھ اللہ کی مخلوق ہیں اس (دلیل) کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور تمام ممکنات بلا واسطہ اس اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی طرف کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور اس (تولید) کا معنی یہ ہے کہ فعل اپنے فاعل کے لیے دوسرا فعل ثابت کرے جیسے ہاتھ کی حرکت، چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے پس الم (درد) ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے (پیدا ہوتا ہے) اور یہ دونوں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔

قولہ و ما یوجد من الالم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: بندے کے افعال دو طرح کے ہیں (۱) کچھ وہ افعال ہیں کہ جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی براہ راست بندے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان افعال میں بندہ خالق نہیں البتہ کاسب ہے۔ (۲) کچھ وہ افعال ہیں جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے

فاعل کے لیے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولدات کہا جاتا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا اسی طرح خارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہونا اور زجاج (شیشہ) کے توڑنے سے ٹکٹکی کا پیدا ہونا، اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہونا یہ سب (الم، ٹکٹکی، موت) افعال متولدات کہلاتے ہیں۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں صرف افعال متولدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرتا ہے کہ آیا افعال متولدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں، اشاعرہ اول بات کے قائل ہیں کہ افعال متولدات اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بندہ نہ اس میں انکا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے اور جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہوئے کہ (افعال متولدات) بندے کی مخلوق ہیں بندہ اس کا خالق ہے۔

شارح "قید بذلك الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن "نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب: یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور ٹکٹکی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جن کو افعال متولدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے ہاں وہ افعال اللہ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں بندے کی مخلوق ہیں، باقی رہا درد اور ٹکٹکی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلُوقِهِ وَ الْأَوَّلَىٰ أَنْ لَا يُعْبَدَ بِالتَّخْلِيقِ لِأَنَّ مَا يُسْمَوْنَ مُتَوَلَّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ أَصْلًا أَمَّا التَّخْلِيقُ فَلَا مَوْجِبَ لَهُ مِنَ الْعَبْدِ وَأَمَّا الْأَكْحَسَابُ فَلَا مَوْجِبَ لَهُ أَكْحَسَابٍ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهَذَا لَا يَمْكُنُ الْعَبْدُ مِنْ عِلْمِ حُصُولِهَا بِخِلَافِ الْأَعْيَانِ الَّتِي لَا تَحْتَاجُ إِلَىٰ

ترجمہ: بندے کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ (معنف) تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے اس لیے کہ جن افعال کو (معتزلہ) متولدات کہتے ہیں اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔ بہر حال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے ہے اور بہر حال اکساب اس چیز کے اکساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو قدرت کے محل (کاسب) کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیار کے۔

قوله لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلُوقِهِ الخ ماتن "نے فرمایا ہے کہ افعال متولدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، شارح کی عبارت کے دو حصے ہیں (۱) پہلا حصہ "و الاولیٰ" سے "اما التخلیق" تک ہے اس حصے میں شارح "نے ماتن" کی عبارت "فی تخلیقہ" کی قید لگانے میں ایک شبہ کا اظہار کیا ہے دوسرا حصہ "اما التخلیق" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح "نے افعال متولدات کے بارے میں بندے کے خالق اور کاسب نہ ہونے کو بیان کیا ہے۔

پہلا حصہ: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ بہتر یہ تھا کہ ماتنؒ ”فی تخلیقہ“ کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف ”لا صنع فیہ للعبد“ کہتے، کیونکہ اس قید کے لگانے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولدات کا خالق تو نہیں البتہ کاسب ہوگا حالانکہ بندہ جس طرح خالق نہیں اسی طرح افعال متولدات کا کاسب بھی نہیں ہے عندا الاشاعر۔

دوسرا حصہ: بندہ خالق اس لیے نہیں ہے کیونکہ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لیے نہیں ہے کیونکہ افعال متولدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً ”المح“ اور ”النکسار“ وغیرہ ذات ضارب اور کاسر کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے یعنی معضوب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں لہذا بندہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لیے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔ نیز بندہ اس کے عدم حصول پر قادر بھی نہیں ہے یعنی مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور معضوب میں درد پیدا نہ ہونے دے بخلاف اس کے اختیاری افعال کے، اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب ہے کہ اس کو واقع نہ کرے۔

وَالْمَقْتُولُ مِثٌّ بِأَجَلِهِ أَيْ الْوَقْتُ الْمُقَدَّرُ لِمَوْتِهِ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ لَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَالِ الْوَبَادِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَوَكُّدٍ وَبَاطِلٍ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَخِيرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي أَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ وَبَاطِلٌ لَوْ كَانَ مِثًّا بِأَجَلِهِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ دَمًا وَلَا عِقَابًا وَلَا دِيَّةً وَلَا فَصَاصًا إِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُولِ بِخَلْقِهِ وَلَا بِكُسْبِهِ۔

ترجمہ: اور مقتول اپنی اجل پر مارتا ہے یعنی اس وقت میں جو اس کی موت کے لیے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض معتزلہ نے خیال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس (مقتول) پر اس کی اجل کو ختم کر دیا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اپنے علم کے مطابق بغیر تردد کے اور (فیصلہ کیا ہے اس طریقے پر) کہ جب بندوں کا وقت مقرر آئے گا اس سے ایک گھڑی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے۔ اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلے میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور (استدلال کیا ہے اس طریقے پر) اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مارتا تو پھر قاتل (دنیا میں) مذمت کا اور (آخرت میں) سزا کا اور (قتل خطا میں) دیت کا اور (قتل عمد میں) قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت نہ اس (قاتل) کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

قولہ و الْمَقْتُولُ مِثٌّ بِأَجَلِهِ الخ۔ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ مقتول اپنے وقت پر مارتا ہے، ”باجلہ“ میں باء یاسمیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ”بالتقصاء مدة حیوۃ“ کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت کے ختم ہونے کے سبب ہے یا بقاء عریت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ”فی آخر مدة حیوۃ“ کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کا

آخری وقت آنے کے سبب ہوتی ہے۔ شارحؒ نے ”ای الوقت المقدر لموته“ کی عبارت لا کر باء کو دوسرے معنی (ظرفیت) پر محمول کیا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”اذا جاء اجلهم“ (الایہ) اس میں ”اجل“ اذ ظرفیت کے تحت ذکر کیا گیا ہے زیادہ ظاہر بھی یہی ہے اجل کا معنی وقت، مدت کسی چیز کی انتہاء، یہاں آخری معنی مراد ہے یہ مسئلہ بھی اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔

اشاعرہ کے ہاں بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے ہر شخص کی موت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر آئی۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے ”اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْبِلُوْنَ“ ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے ایک گھڑی نہ اس میں موخر ہو سکتی ہے اور نہ ہی مقدم ہو سکتی ہے حتیٰ کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر ہوگی اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد اور اگر مگر کے فیصلہ کر دیا ہے یوں بھی نہیں کیا کہ اگر فلاں کام کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر نہ کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ اپنی اجل سے پہلے بھی نہیں مر سکتے اور اجل کے بعد بھی مثلاً اگر قاتل اس مقتول کو نہ مارتا پھر بھی اس نے اسی وقت مرنا تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس کی اجل سے قبل ہوئی ہے۔

اور معتزلہ کے ہاں مقتول کی موت اس کی اجل پر نہیں ہوئی بلکہ اس سے پہلے ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے قاتل کو قتل کی قدرت دے کر مقتول کی اجل کو قطع کر دیا ہے یعنی مٹا دیا ہے اگر قاتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل پر مارتا، اس پر انہوں نے دلیل نقلی و عقلی بھی ذکر کی ہے۔

دلیل نقلی: معتزلان احادیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے ”لا يرد القضاء الا الدعاء“ اور ”لا يزيد في العمر الا البر“ اس سے معلوم ہوا کہ دعا اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے،

دلیل عقلی: اگر مقتول اپنی اجل پر ہی مرنا تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہوتا اور قتل خطا کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا، کیونکہ اس کی موت اس کی اجل آنے پر ہوئی ہے قاتل کے خلق اور کسب کا اس میں تمہارے نزدیک کوئی دخل نہیں کیونکہ موت فعل متولد ہے بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

وَالْحَوَابُّ عَنْ اَبِي اَبِيٍّ قَالَ كَانَ يَسْأَلُ عَنْ اَجَلِ النَّاسِ فَقَالَ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هَلِوَالطَّاعَةِ لَكَانَ عُمْرُهُ اَرْبَعِينَ سَنَةً لَكِنَّهُ عَلِمَ اَنْهُ يَفْعَلُهَا وَ يَكُونُ عُمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَلَنَسِبَتْ هَلِوَالزَّيَادَةِ اِلَى تِلْكَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى اَنْهُ لَوْ لَا مَا لَنَا كَانَتْ تِلْكَ الزَّيَادَةُ وَ عَنِ الثَّلَاثِي اَنَّ وَجُوبَ النُّقَابِ وَ الصَّمَانِ عَلَى الْقَائِلِ تَعْبُؤُهُ لِارْتِكَابِهِ الْمُنْهَى وَ كَسْبِهِ الْفِعْلِ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى عَوِيْبَةَ الْمَوْتِ بِطَرِيقِ جَوْبِ

الْعَادَةُ فَإِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَائِلِ كَسْبًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا۔

ترجمہ: اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ طاعت نہیں کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ اس طاعت کو کرے گا تو اس کی عمر ستر سال ہوگی پس اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کی گئی بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر اگر وہ (طاعت) نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے (استدلال کا جواب) یہ ہے کہ سزا اور تادان کا وجوب قاتل پر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس کے اس فعل کے کسب کی وجہ سے کہ جس کے پیچھے اللہ موت پیدا کر دیتے ہیں عادت جاری ہونے کے طریقے سے اس لیے کہ قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

قوله و الجواب عن الاول الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی مذکورہ دلیلوں کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا ہے وہ درست ہے مگر علم الہی میں سب کچھ پہلے سے موجود ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو ازل سے معلوم ہے کہ فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے مگر بغیر تردّد کے اللہ کو یہ بات معلوم تھی کہ فلاں بندہ فلاں عبادت کرے گا اس لیے ہم اس کی عمر ستر سال مقرر کرتے ہیں، اللہ نے پہلے سے حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھ دی ہے اس میں اگر مگر کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم چالیس سال مقرر کر رہے ہیں۔ اور اگر فلاں عبادت کرے گا تو پھر ہم اس کی عمر بڑھا دیں گے ایسا نہیں ہے، اسی وجہ سے حدیث میں عمر کی زیادتی کو عبادت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ ہے کہ قاتل پر سزا اور تادان کا وجوب امر تعبدی ہے (تعبد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے بعد موت کا طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے، ممنوع چیز کا ارتکاب کرنا جرم ہے اور وہ فعل قتل ہے اگرچہ فعل قتل کا بندہ خالق نہیں ہے مگر کاسب ضرور ہے، جزاء سزا کا مدار کسب پر ہوتا ہے اس لیے کہ بندہ مذکورہ چیزوں کا مستحق بنا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَعْيَةِ مَخْلُوقٌ اللَّهُ تَعَالَى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ تَخْلِيقًا وَلَا اكْتِسَابًا وَ مَبْنَىٰ هَذَا عَلَىٰ أَنَّ الْمَوْتَ وَجُودِيٌّ بِذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ وَالْأَكْثَرُونَ عَلَىٰ أَنَّهُ عَمَلِيٌّ وَ مَعْنَىٰ خَلَقَ الْمَوْتَ قَلْبُهُ۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے جو اللہ کی مخلوق ہے اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کسب کے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ“ کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر (مشائخ) اس بات پر ہیں کہ موت عدی ہے اور ”خَلَقَ الْمَوْتَ“ کا معنی قَلْبُهُ کے ہے۔

قوله و الموت قائم الخ عبارت کی تشریح سے قبل یہ بات ذہن میں رکھیں کہ خلق کا تعلق موجودات سے ہوتا ہے اور جو

چیز معدوم ہو اس کو خلق سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ نیز موت کے وجودی اور عدلی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے مانت بھی اس میں داخل ہیں اور اکثر مشائخ نے موت کو عدلی قرار دیا ہے۔

تو اب سمجھئے کہ مانت ”نے معتزل کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت (جو فعل متولد ہے) میت کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے بندہ نہ اس کا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے جب اس کی (موت میت کے ساتھ قائم ہے) یہ ہے کہ موت وجودی ہے اور امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، وجودی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”خلق الموت و الحیوۃ“ اس میں خلق کا تعلق موت و حیات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور جس چیز کا خلق کے ساتھ تعلق ہو وہ وجودی ہوتی ہے جس طرح حیات وجودی ہے ایسے ہی موت بھی وجودی ہے۔

اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ موت امر عدلی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم چیز کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی لہذا موت میت کے ساتھ جو محل ہے قائم نہیں ہے انہوں نے ”خلق الموت و الحیوۃ“ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں خلق بھی بمعنی قدر کے ہے یعنی تقدیر کے معنی میں ہے اور تقدیر عام ہے اس کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح کسی چیز کا ”ہونا“ مقدر ہوتا ہے اسی طرح ”نہ ہونا“ بھی مقدر ہوتا ہے بخلاف خلق کے اس کا تعلق صرف موجود پر ہوتا ہے۔

وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ لَا كَمَا زَعَمَ الْكُفَّيُّ إِنَّهُ لَلْمَقْتُولِ أَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَ اللَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ إِلَى أَجَلِهِ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ أَنَّ لِلْحَيَوَانِ أَجَلًا طَبِيعِيًّا وَ هُوَ وَفَتْ مَوْبِعَ بَسْخَلٍ رَطُوبِيَّةٍ وَ انْطِفَاءِ حَرَارِكِهِ الْعَرِيزِيَّةِ بَيْنَ وَ أَجَلًا اخْتِرَاصِيَّةً بِحَسَبِ الْأَلْفَاتِ وَ الْأَمْرَاضِ۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسبی نے خیال کیا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجلیں ہیں ایک قتل اور ایک موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کے لیے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت کے تحلیل ہونے کی وجہ سے اور اس کے فطری حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اختراعی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

قولہ و الاجل واحد الخ (یہ متن کا مسئلہ بھی اختلافی ہے) اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اجل سے پہلے بندے کی موت واقع ہونا جائز ہے یا جائز نہیں۔ اشاعرہ شیعانی کے قائل ہیں حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر مانتے ہیں اور جمہور معتزلہ اجل سے قبل موت کو جائز قرار دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل قتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل تک زندہ رہتا، معتزلہ میں سے ابو القاسم یحییٰ ہے جو کسبی کے نام سے مشہور ہے اس کا خیال ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت ہے ان دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے اور کسبی کہتا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجل ہیں ایک قتل

ہے اور دوسرا موت ہے اگر قتل نہ کیا جاتا تو دوسری اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں: (۱) ایک اجل طبعی (۲) دوسری اجل اختزائی، ناگہانی انہوں نے کہا ہے کہ اجل طبعی انسان کی ایک سوئیس سال ہے کیونکہ اس عمر میں اگر طبعی طور پر انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے، فطری حرارت اور رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہے کہ جس طرح گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں تیل کام کرتا ہے، تو فطری حرارت و رطوبت کے زائل ہونے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ختم ہو جانے کے سبب خود بخود بجھ جاتا ہے، اور دوسری اجل اختزائی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مرجانے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کے سبب بجھ جاتا ہے، ایسے ہی ناگہانی آفت یا بیماری اگر سلسلہ حیات کو ختم کر دیتی ہے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا ایک سیڈنٹ ہو گیا یا کوئی دیوار گر گئی۔ ماتن نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجل فقط ایک ہی ہے۔

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللهُ تَعَالَى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَأْكُلُهُ، وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ حَلَالًا وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا وَهَذَا أَكْثَرُ مِنْ تَفْسِيرِهِ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحَيَوَانُ لِحَلْوِهِ عَنْ مَعْنَى الْأَضَافَةِ إِلَى اللهِ تَعَالَى مَعَ أَنَّهُ مُعْتَبَرٌ فِي مَقْهُومِ الرِّزْقِ۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لیے کہ رزق نام ہے اس چیز کا کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے پس وہ اس کو کھائے کبھی یہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے یہ تفسیر اذلی ہے (رزق کی) اس تفسیر سے کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کو جاندار اپنی غذا بنائے کیوں کہ (یہ تفسیر) اللہ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

قولہ والحرام رزق الخ یہاں سے ماتن "ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حرام رزق نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق صرف حلال پر ہوتا ہے۔ شارح نے "لان الرزق الخ" سے رزق کی دو تفسیریں بیان کی ہیں جو اشاعرہ نے ذکر کی ہیں:

(۱) رزق وہ چیز ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اس کو کھائے، ایسی چیز حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی۔
(۲) رزق وہ ہے کہ جس سے حیوان غذا حاصل کرے، شارح فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے دوسری تعریف میں نسبت نہیں کی گئی ہے جبکہ رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے بالاتفاق۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِأَنَّهُمْ فَسَرُوهُ تَارَةً بِمَمْلُوكٍ يَأْكُلُهُ الْمَالِكُ وَ تَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ

مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهِ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا حَلَالًا لِّكُنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَكُونُ مَا تَكْتُمُهُ اللُّوَابُ رِزْقًا وَ عَلَى الْوُجْهِينِ اَنْ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُولَ عُمُرِهِ لَمْ يَرْزُقْهُ اللهُ تَعَالَى اَصْلًا۔

توجہ: اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لیے کہ وہ بھی اس (رزق) کی تفسیر کرتے ہیں کہ رزق ایسا ملوک ہے جس کو مالک کھائے اور بھی ایسی چیز (مراد) لیتے ہیں کہ جس سے نفع حاصل کرنا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز صرف حلال ہوتی ہے لیکن اول (تعریف) پر (خرابی) لازم آئے گی کہ جس کو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں (تعریفوں پر) یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھا یا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا۔

قوله و عند المعتزلة الحرام ليس بوزق الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کی جانب سے رزق کی دو تعریفیں ذکر فرما رہے ہیں: اور "لكن يلزم على الاول" سے "و علی الوجہین" تک ان کی پہلی تعریف پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے اور "و علی الوجہین" سے آخر تک ان کی دونوں تعریفوں پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے۔
 ① مملوك يا كله المالك رزق ایسا ملوک ہے کہ جس کو مالک کھائے، چونکہ ملوک پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے ان کے ہاں حرام رزق نہیں ہے۔

② ما لا يمنع من الانتفاع به الخ رزق وہ چیز ہے کہ جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے، چونکہ حرام سے شریعت روکتی ہے اس لیے حرام رزق نہیں ہے۔

اعتراض: لكن يلزم الخ پہلی تعریف پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے کہ چوپائے تو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے وہ جس چیز کو بھی کھائیں، تو پہلی تعریف کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ وہ رزق نہیں ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ قرآن میں ہے "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" کہ روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا مرزوق ہے۔

اعتراض: و علی الوجہین الخ یہ اعتراض دونوں تعریفوں پر ہے کہ جس نے ساری زندگی حرام کھایا ہے مثلاً کسی بچہ کو پیدائش ہی سے مضروبہ بکری کا دودھ پلایا گیا ہو حتیٰ کہ بچے نے اپنی عمر اسی حالت میں پوری کر لی ہو، تو اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق دیایا نہیں ہے حالانکہ یہ بات مذکورہ نص "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" کے خلاف ہے لہذا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ حرام رزق نہیں ہے۔

وَمَبْنَىٰ هَذَا الْأَوَّلُ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مُعْتَبَرَةٌ فِي مَعْنَى الرِّزْقِ وَاللَّهُ لَا رَازِقَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ وَأَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الدَّمَ وَالْعَقَابَ عَلَى أَكْلِ الْحَرَامِ وَمَا يَكُونُ مُسْتَنَكًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ قَبِيحًا وَمُرْتَكِبُهُ لَا يَسْتَحِقُّ الدَّمَ وَالْعَقَابَ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِسَوْءِ مُبَاشَرَةِ اسْتِبَاحَةِ بِلَاغِيَّتِهِ۔

ترجمہ: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی طرف معتبر ہے رزق کے معنی میں۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط اختیار کرنے کی وجہ سے ہے۔

قوله ومبنى هذا الاختلاف الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اس کی بنیاد تین مقدمات پر ہے، اول دوافع ہیں تیسرا مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں، معتزلہ اس کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے و الجواب ان ذلك الخ سے تیسرے مقدمہ کا جواب دیا ہے۔

مقدمہ اولیٰ: رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ: بندہ حرام چیز کے کھانے پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا۔

مقدمہ ثالثہ: جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، یہ تیسرا مقدمہ مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے، معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ حرام قبیح نہ ہو اور نہ ہی اس کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق ہوگا لہذا لہذا یہ دونوں باتیں (حرام چیز قبیح نہیں اور اس کا مرتکب مذمت و سزا کا مستحق نہیں) باطل ہیں لہذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔

جواب: و الجواب ان ذلك الخ شارحؒ نے اس مقدمہ ثالثہ کا جواب دیا ہے کہ حرام کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق اس لیے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز و مشروع اسباب و ذرائع کو اپنے اختیار سے چھوڑ کر ناجائز اور غیر مشروع اسباب کو اپنایا ہے اور اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ حرام بھی رزق ہے جیسا کہ صفوان بن امیہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ عمرو بن قرۃ آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھے ذف کے سوا کسی اور طریقہ سے رزق نہیں ملے گا لہذا آپ مجھے ایسے گانوں کی اجازت دیدیں کہ جس میں فحش بات نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اجازت نہیں دیتا، ”کلبت ای عدو الله لقد رزقك الله طيباً فاحتريت ما حرم الله عليك من رزقه مکان ما احل الله لك من حلاله“ (رواہ ابن ماجہ) ترجمہ، اے اللہ کے دشمن تو جھوٹ بولتا ہے اللہ نے تو تیرے لیے حلال و پاکیزہ رزق پیدا کیا ہے لیکن تو نے حلال رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لیے حلال کیا تھا پادہ رزق اختیار کیا کہ جو اللہ نے تجھ پر حرام فرمایا تھا۔ اس حدیث میں ”من رزقه“ ”ما حرم الله“ میں ”ما“ کا بیان ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرام بھی رزق ہے کیونکہ نبی ﷺ نے حرام پر رزق کا اطلاق کیا ہے اور اس

سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے عمرو بن قرقہ کی اس وجہ سے مذمت کی اور ناراضگی کا اظہار فرمایا کہ اس نے حصول رزق کا جائز طریقہ چھوڑ کر ناجائز طریقہ اختیار کیا۔

وَكُلُّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانَ أَوْ حَرَامًا لِحُصُولِ التَّغْلَىٰ بِهِمَا جَمِيعًا وَلَا يُتَصَوَّرُ أَنْ لَا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ، أَوْ يَأْكُلَ غَيْرَهُ، رِزْقَهُ، لِأَنَّا مَا فَلَكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ غَدَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ أَنْ يَأْكُلَهُ، وَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَأْكُلَ غَيْرَهُ، وَ أَمَّا بِمَعْنَى الْمَلِكِ فَلَا يَمْتَنِعُ۔

ترجمہ: اور ہر فرد اپنا رزق پورا پورے لے کر رہے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ بات متصور (یعنی ممکن) نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے اس لیے کہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور تمتع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھائے اور بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تشریف میں ہے) تو تمتع (محال) نہ ہوگا۔

قوله و كل يستوفي رزق نفسه الخ۔ ہر فرد اپنا رزق پورا حاصل کرے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو، حرام کو رزق کہا گیا اس لیے کہ غذا جس طرح حلال سے حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حرام سے بھی حاصل کی جاتی ہے۔ شارح نے ”لِحُصُولِ التَّغْلَىٰ بِهِمَا جَمِيعًا“ سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے۔ اور شارح نے فرمایا کہ یہ بات ممکن بھی نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور نہ ہی یہ بات ممکن ہے کہ ایک انسان کا رزق دوسرا آدمی کھائے۔

شارح نے ”و اما بمعنى الملك فلا يمتنع“ سے معتزلہ پر طنز کرتے ہوئے کہا ہے کہ رزق کی تفسیر ”مملوك ياكله المالك“ سے کرنا غلط ہے اس لیے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا آدمی کھا لیتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رزق کو دوسرے نے کھا لیا ہے حالانکہ کسی دوسرے کے رزق کو کھانا تمتع اور محال ہے۔

وَاللَّهُ تَعَالَىٰ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بِمَعْنَى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْإِهْدَاءِ لِأَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ، وَ فِي التَّقْيِيدِ بِالْمَشِيئَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ لَيْسَ الْأُمُورُ إِلَّا بِإِهْدَائِهِ بَيْنَ طَرِيقِي الْحَقِّ لِأَنَّهُ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ وَالْإِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا أَوْ تَسْوِيئِهِ ضَالًّا إِذْ لَا مَعْنَى لِتَغْلِيظِكَ ذَلِكَ بِمَشِيئَتِهِ تَعَالَىٰ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے ہیں گمراہ کر دیتے ہیں اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتے ہیں (اضلال) خلق ضلالت اور (ہدایت) خلق اجراء کے معنی میں ہے اس لیے کہ وہی (اللہ تعالیٰ) تنہا خالق ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ (راہ حق کا بیان کرنا) سب کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال عبارت بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اس لیے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنا ہی معنی ہے۔

قوله و اللہ تعالیٰ یضلل من یشاء الخ قابل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔ اسی طرح ہمارے ہاں ہدایت اور ضلالت کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اس کے سوا کوئی نہیں، لہذا خالق ہدایت و خالق ضلالت بھی وہی ہے، ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں: اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ہے خلق طاعت و خلق اجتناء، کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور راہ راست پر چلانا ہے اور اضلال کا معنی ہے خلق معصیت و ضلالت، کہ بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا یعنی اللہ تعالیٰ ہی جس کے اندر چاہتے ہیں طاعت پیدا فرما دیتے ہیں اور جس کے اندر چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرما دیتے ہیں اس لئے کہ خالقیت ہر شی کی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے راہِ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا نام ضال رکھنا ہے اس لئے کہ اگر طاعت اور معصیت کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر بندہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا کیونکہ طاعت و معصیت اللہ تعالیٰ کے خلق سے موجود ہوتی بندے کی قدرت و اختیار سے نہیں اور استحقاقِ ثواب و عقاب کا مدار بندہ کی قدرت اور اختیار پر ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول یا اللہ کا فرمان ”إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“ میں ہدایت اور اضلال کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہِ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ ”یا ایہا الناس“ کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہِ حق بیان فرمایا، اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَهْدِي لِي ذِكْرَ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ کے اندر دعوت بمعنی راہِ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہِ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنی ”وجدان العبد ضالاً“ یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیۃ العبد ضالاً یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنی علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ لہذا اضلال بمعنی وجدان العبد ضالاً کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیۃ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔

نَعَمْ قَدْ تَضَافَ الْهِدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيقِ التَّسْبِيبِ كَمَا يُسْتَدَلُّ إِلَى الْقُرْآنِ وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ الْأَضْلَالُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْتَدَلُّ إِلَى الْأَضْنَامِ۔

ترجمہ: جی ہاں کبھی ہدایت کی اضافت کر دی جاتی ہے نبی کی طرف مجازاً اسب ہونے کی وجہ سے جیسا کہ قرآن کی طرف نسبت کیجاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجازاً کر دی جاتی ہے جیسا کہ (مجازاً اضلال کی) نسبت بتوں کی طرف کر دی جاتی ہے۔

قوله نعم لقد نضاف الهداية الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔
اعتراض: جب ہدایت کا معنی خلقِ اجزاء ہے اور اضلال کا معنی خلقِ ضلالت ہے اور تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے ”وانك لتهدى الى صراط مستقيم“، میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے ”ولا ضلنهم“ میں جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنی خلقِ اجزاء اور اضلال کا معنی خلقِ ضلالت و محصیت، تو ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی وجدانِ العبد ضالاً او تسميته ضالاً صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجازاً ہے، کیوں کہ مجاز کے چوتھیں علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے، نبی بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے، جیسے ”إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ الْقَوْمُ“ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجازاً کی گئی ہے اور ”رَبِّ أَنْهَنَ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ“ میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجازاً کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فضل ہے اسکی نسبت آیات قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے ”وَرَأَوْا آيَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ الْآيَاتُ رَأَوْا كَثِيرًا مِنْ آيَاتِهِ“ میں ہے۔

ثُمَّ الْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ الْمُشَائِخِ أَنَّ الْهِدَايَةَ عَيْنُهَا خَلْقُ الْأَهْدِيَاءِ وَمِثْلُ هَذَا اللَّهُ فَلَمْ يَهْدِمْ مَجَازًا عَنِ الدَّلَالَةِ وَالذُّعْوَةِ إِلَى الْأَهْدِيَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي مَعَ أَنَّهُ بَيْنَ الطَّرِيقِ وَدَعَاهُمْ إِلَى الْأَهْدِيَاءِ۔

ترجمہ: پھر جو مشائخ کی کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اجزاء کا خلق ہے اور ”ہدایہ اللہ فلم یھدیہم“ جیسی مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”انک لا تھدی من احببت“ اور آپ علیہ السلام کے فرمان ”اللھم اھد قومی“ کی وجہ سے باوجود اس کے کہ آپ راہِ حق بیان کر چکے تھے اور راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔

قوله ثم المذكور في كلام المشائخ الخ یہ عبارت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے مختلف اقوال ہیں۔
شارح نے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے ”ثم المذكور في كلام المشائخ“ کے عنوان کے تحت

ذکر کیا ہے اور ہر ایک کا ایک قول کتب تفسیر سے ”والمشہور“ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے جس کا ذکر آگے آنے والی عبارت میں ہے۔

مذکورہ عبارت میں شارح نے ہدایت کا ایک معنی (عند الاشاعرہ) ذکر کیا ہے اس پر معتزل کی جانب سے کئے گئے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے جواب کی عبارت ”ومثل هذه الله فلم يهتد مجازاً عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء“ ہے اور ہدایت کا ایک معنی (عند المعتزله) بھی بیان کیا ہے اور اس کی تردید بھی ذکر کی ہے۔

عند الاشاعرہ: اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے خلقِ اہتداء، اس پر معتزل کی جانب سے اعتراض اور اس کا جواب ہے۔
اعتراض: اگر ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء ہو تو پھر ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہونا چاہئے یعنی ایسا نہ ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دیں یعنی خلقِ اہتداء فرمائیں مگر اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ ایسا ہوا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”هده الله فلم يهتد“ یعنی اللہ نے اس کو ہدایت دی مگر اس کو اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہوئی۔ اسی طرح قرآن پاک میں ہے ”وَأَمَّا كُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ“ کہ ہم نے قوم کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی یعنی ہدایت دی مگر اہتداء حاصل نہ ہوا یہ تو ہدایت سے اہتداء کا تخلف ہے اور یہ جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء نہیں ہے بلکہ راہِ حق کا بیان کرنا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَيُزِيلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ یہاں رزق جو کہ مسبب ہے بول کر اس کا سبب ”الدلالة والدعوة الى الاهتداء“ مراد لیا گیا ہے۔ یعنی ہدایت کی طرف راہنمائی کرنا اور دعوت دینا ہے اس قسم کا مجاز قرآن میں شائع و ذائع ہے۔
عند المعتزله: معتزل نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے کہ راہِ حق کا بیان کرنا شارح نے اس کی دو طرح سے تردید کی ہے (۱) اگر ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی علیہ السلام کا فرض مضمی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ آپ سے اس کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”انك لا تهدي من احببت“ تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق بیان کرنا نہیں ہے۔

اگر ہدایت کا معنی راہِ حق بیان کرنا ہوتا تو پھر نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے اپنی قوم کیلئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے اس لئے کہ راہِ حق کا بیان کرنا آپ علیہ السلام کے ذریعے حاصل تھا۔ اور آپ علیہ السلام راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ دعا یہ ہے ”اللهم اهد قومی فانهم لا يعلمون“ اس کے باوجود ہدایت کی دعا مانگنا تحصیل حاصل ہے اور یہ درست نہیں، تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق بیان کرنا نہیں ہے بلکہ خلقِ اہتداء و طاعت ہے۔

وَالْمُشْهُورُ أَنَّ الْهُدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوَصَّلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقِ

يُؤْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُولُ وَالْإِهْتِدَاءُ أَوْ كَمْ يَحْصُلُ -

ترجمہ: مشہور یہ ہے کہ ہدایت معزلہ کے نزدیک ایسی رہنمائی ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک ایسے راستے کی رہنمائی کرتا ہے جو مطلوب تک پہنچانے کے خواہ پہنچنا اور اجتہاد حاصل ہو یا نہ ہو۔

قولہ والمشہور ان الہدایۃ الخ۔ یہاں سے شارحؒ نے ہدایت کے معنی کے بارے میں ہر ایک (اشاعرہ و معتزلہ) کا ایک ایک قول کتب تفسیر سے ”والمشہور“ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے مفسرین نے ہر ایک کا مشہور قول ”ہدی للمتقین“ کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ معزلہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے ”الدلالة الموصلة الى المطلوب“ مراد اس سے ایصال بالفعل ہے یعنی وصول بالفعل ضروری ہے اور اشاعرہ کے ہاں (ہمارے نزدیک) ہدایت کا معنی ہے ”الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب“ یعنی ایسے راستے کی رہنمائی کرنا کہ جو مقصود تک پہنچا دے۔ خواہ مطلوب تک پہنچنا حاصل ہو یا نہ ہو۔

وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَوِيرَ الْمُعْدَبَ فِي التُّلُوكِ الْأَجْمَرَةِ وَلَمَّا كَانَ لَهُ، إِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقٌ شُكْرٍ فِي الْهِدَايَةِ وَافْصَاحٍ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكُونِهَا إِدَاءً لِلرَّاجِبِ وَلَمَّا كَانَ إِمْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ إِمْتِنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ فَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْلُورَةٍ مِنَ الْأَصْلَحِ لَهُ، وَلَمَّا كَانَ لِسُؤَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوَلُّيَّتِ وَكُشْفِ الضَّرَاءِ وَالْبُسُوطِ فِي الْخُصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِأَنَّ مَا كَمْ يَقَعْلُ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَهُ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَرْكُهَا وَلَمَّا بَقِيَ فِي قُلُوبِهِ اللَّهُ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْئٌ إِذْ قَدْ أَتَى بِالْوَجِبِ -

ترجمہ: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہو وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ وہ (اللہ تعالیٰ) پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے دنیا اور آخرت میں معذب ہے اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور (بندوں پر) احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ بچہ ہونے ان کاموں کے واجب کی ادائیگی اور اس (اللہ) کا احسان نبی پر اس احسان سے جو ابو جہل پر ہے زیادہ نہ ہوتا اس (ابو جہل) پر اللہ کی لعنت ہو۔ اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ اپنے مقدور محدود ہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں نفع تھا اور (گناہوں سے) بچاؤ کا سوال اور (اطاعت کی) توفیق کا سوال اور شدت کو دور کرنے کا سوال سرسبزی اور خوشحالی کی فراخی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔ اور البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی بندوں کی مصلحتوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ واجب ادا کر چکا ہے۔

قولہ واماوا الاصلح للعبد الخ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ کیا اصلح للعبد (جو چیز بندے کے حق میں نفع و انصاف

ہو) اللہ پر اس کا دینا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ بعض ان میں سے یہ کہتے ہیں کہ صرف دینی لحاظ سے جو بندے کیلئے نفع ہو وہ اللہ پر واجب ہے اور دوسرے بعض کہتے ہیں کہ دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جو بھی نفع ہو اللہ پر واجب ہے عطا کرنا۔ اشاعرہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب: آئندہ آنے والی عبارت میں مذکور ہے وہاں ذکر کیا جائے گا ان شاء اللہ اس عبارت میں ان کی تردید کیلئے شارح نے پانچ دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ فقیر کو جو دنیا میں فقر کے عذاب میں مبتلا ہے پیدا نہ کرتا اسی طرح کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ کرتا، کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح و نفع ہے مگر اس کے باوجود اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۲): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر بندے کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ شکر کا اور بندہ پراحسان مبتلا نہ کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان مبتلا نہ کا حق نہیں ہوتا جیسا کہ کسی اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان مبتلا نہ کا حق نہیں ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پراحسان مبتلا نہ ہوئے فرمایا ”بَلِ اللّٰهُ يُمْنُ عَلَيْكُمْ اَنْ هٰذَا كُمْ لِيْلَيْمٰنٍ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ“ اسی طرح اس کی نعمتوں پر شکر بجالانا واجب ہے بالاجماع۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جلتا تے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کیلئے وہ کیا جو ان کے لئے اصلح اور نفع تھا جب دونوں اصلح اور نفع کے اعتبار سے برابر ہوئے تو پھر ابو جہل کے مقابلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان جلتا نہ کا کیا مقصد، جو واجب تھا دونوں کو عطا کر دیا اور واجب کی ادائیگی پراحسان نہیں ہوتا، اس کے باوجود احسان جلتا یا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۴): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے حفاظت کی اور نیکی کی توفیق اور مصائب کے دور ہونے کی اور رزق کی زیادتی کی دعاء کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ مذکورہ چیزیں عطا کرنا اللہ پر واجب ہیں ورنہ اللہ تعالیٰ کا تارک ہونا لازم آئے گا حالانکہ مذکورہ چیزوں کی انبیاء و اولیاء نے دعائیں مانگی ہیں اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ نیز احادیث میں مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ کی قدرت میں ایسی چیز ہو جو بندے کیلئے اصلح ہو مگر بندے کو نہ دی ہو ورنہ تارک واجب ہونا

لازم آئے گا جو کہ تمہارے ہاں باطل ہے تو جب اللہ کی قدرت میں اصل للعبد باقی نہ رہیگا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جو باطل کو سترم ہو وہ خود باطل ہے لہذا اصل للعبد کا اللہ پر واجب ہونا باطل ہے۔

وَلَعَمْرِي إِنَّ مَقْاصِدَ هَذَا الْأَصْلِ اعْتَصَى وَجُوبَ الْأَصْلِ بَلْ أَكْثَرُ أَصُولِ الْمُعْتَزِلَةِ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفَى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى وَذَلِكَ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَرُسُوخِ قِيَاسِ الْغَالِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ وَغَايَةِ تَشْبِيهِهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَرَكَ الْأَصْلَ يَكُونُ بُعْلاً وَسَفْهًا وَجَوَابًا أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقًّا الْمَالِ وَلَكِنْ بَيَّنَّ بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرْمَهُ وَحُكْمَهُ وَعِلْمَهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُونُ مَحْضٌ عَدْلٌ وَحِكْمَةٌ ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِي مَا مَعْنَى وَجُوبِ الشَّيْءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى إِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقُ تَارِكِهِ الدَّمَّ وَالْعَوَاقِبَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لَزُومٌ صُلُوبُهُ عَنْهُ بِحَيْثُ لَا يَتِمَّ كُنْ مِنَ التَّرَكِّ بِنَاءٌ عَلَى اسْتِحْلَاقِهِ مَحَلًّا مِنْ سَفْوَةٍ أَوْ جَهْلٍ أَوْ عَبَثٍ أَوْ بُغْلِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ لِأَنَّهُ وَفَضْلٌ لِقَاعِلَةِ الْأُمِّيَّةِ وَمِثْلٌ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِثِ۔

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد میں مراد لیتا ہوں اصل کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے (مفاسد) زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے سے اور زیادہ ہیں شار کرنے سے اور یہ ان (معتزلہ) کی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الہیہ میں۔ اور غیب کو شاید پر قیاس کرنے کے رائج ہونے کی وجہ سے ان کی طبیعتوں میں۔ اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہوگا یا سفاہت (جہل)۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور کاموں کے انجام سے واقف ہونا محض عدل اور حکمت ہے اور پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عقاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس (اللہ تعالیٰ) سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو، بناء کرتے ہوئے اس کے سترم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑ دینا ہے اور باطل ہونا ہے اس فلسفہ کی طرف کہ جس کا عیب دار ہونا (کا نا ہونا) ظاہر ہے۔

قولہ ولعمری ان مفاسد هذا الاصل الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ (۱) پہلا حصہ فی طباعہم تک ہے اس حصے میں شارح نے معتزلہ کے اصول کے مفاسد کی غریباں بیان کی ہیں۔ (۲) دوسرا حصہ وغایۃ تشبیہم سے محض عدل و حکمت تک ہے اس حصے میں شارح نے اصل للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔ (۳) تیسرا حصہ لطیف شعری سے آخر تک ہے اس حصے میں شارح نے وجوب کے دو معنی ذکر کر کے اللہ پر اس کے اطلاق کو ممنوع قرار دیا ہے۔

پہلا حصہ: ولعمری الخ لام اور میں کے فتح اور میں کے سکون کے ساتھ ہے بمعنی حیاۃ اور زندگی، یہ مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے "لعمری مقسم بہ" کہ میری زندگی کی قسم۔

شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا صرف مسئلہ نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں معتزلہ سے غلطیاں اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ ایک تو ان کو اللہ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ طبعیتوں اور ذہنوں میں غیب یعنی ذات باری کو عالم شہادہ پر قیاس کرنا راسخ ہو چکا ہے۔

دوسرا حصہ: اللہ پر اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کیلئے نافع ہے یا علم نہ ہوگا، اول صورت میں بندے کو اصلح واقع چیز نہ دینا بکل ہوگا۔ دوسری صورت میں جہل ہوگا اللہ ان دونوں سے یعنی بکل و جہل سے پاک ہیں۔ لہذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے۔

جواب: شارح نے اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو پھر ایسی چیز کا عطاء نہ کرنا جو بندے کا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہی ہوگا۔

تیسرا حصہ: لبت شعری میں شعر فتح الشین بمعنی علم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کاش کہ مجھے معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر فی واجب ہونے کا کیا معنی ہے یعنی یہ استفہام انکاری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہی ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو واجب کا یہ معنی ہے کہ اس کا تارک مستحق ذم اور عقاب ہو اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ مذمت اور عقاب سے پاک ہیں جس پر طرفین کا اتفاق ہے، نیز یہ معنی واجب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے جبکہ اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف بھی نہیں۔ (۲) یا وجوب کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح اور نفع کا صدور اس طرح لازم ہے کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر ہی نہ رہیں۔ یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قائل مختار نہ ہو بلکہ قائل موجب ہو یعنی قائل بے اختیار ہو، اس صورت میں اختیار کے قاعدہ کا چھوڑنا لازم آئے گا اور یہ فلسفی طرف مائل ہوتا ہے جس کا غلط ہونا اور کانا ہونا ظاہر ہے جبکہ اہل حق کے ہاں اللہ قائل مختار ہیں۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَلِبَعْضِ عَصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ خُصَّ الْبَعْضُ لِأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى تَعْدِيَهُ، فَلَا يُعَذَّبُ وَتَوْعِيدُهُ أَهْلَ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ يُرِيدُهُ، وَهَذَا أَوَّلَى مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْأَقْتِصَارِ عَلَى إِبْتِائِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَوْعِيدِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَّةَ أَهْلِ الْقَبْرِ كُفَّارٌ وَعَصَاةٌ فَالْعَذَابُ بِالذِّكْرِ أَجْدَرُ وَسَوَاءٌ مُنْكَرٌ وَكَكْبَرٌ وَهَمَّا مَلَكَانَ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ قَالَ السَّيِّدُ أَبُو شَجَاعٍ إِنَّ لِلْمَلَكَيْنِ

سُؤَالًا وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ۔

ترجمہ: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کریں گے تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کے ساتھ کہ جس کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور یہ (عذاب قبر اور عظیم قبر دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقے سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفا کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو اس (عذاب قبر) کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں۔ اور اس پر بناء کرتے ہوئے کہ عام اہل قبور کفار اور عصاة ہیں۔ پس تعذیب کا ذکر کرنا زیادہ لائق ہے اور منکر تکبر کا سوال (ثابت ہے) اور وہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے دونوں بندے سے اس کے رب کے متعلق اور اس کے دین کے متعلق اور اس کے نبی کے متعلق سوال کریں گے۔ کہا سید ابوالشجاع نے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اسی طرح انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا بعض کے نزدیک۔

قوله و عذاب القبر للکافرین الخ: اس عبارت میں تین مسائل کا ذکر ہے (۱) عذاب قبر (۲) عظیم قبر (۳) منکر و تکبر کا سوال کرنا، ان کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: عالم آخرت کے دو حصے ہیں (۱) انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم برزخ کہا جاتا ہے (۲) قیامت کے آنے سے لیکر ابد الابد تک اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم حشر کہا جاتا ہے۔ نیز قبر اس گڑھے کا نام نہیں ہے کہ جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔ نیز پوری جزاء اور سزا و حساب کتاب تو قیامت کے آنے سے شروع ہوگا مگر کچھ حصہ جزاء اور سزا کا سبیل عالم برزخ سے شروع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ اولیٰ: عذاب القبر مبتدا ہے آگے اس کی خبر ثابت آ رہی ہے، عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کے مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا، چاہے میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو یا زندہ کھالیا گیا ہو پانی میں ڈوب دیا گیا ہو، ماتن نے فرمایا ہے کہ عذاب قبر کفار کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے ثابت ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے بعض مومنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لیے کہ بعض مومنین ایسے بھی ہوں گے کہ گناہ گار ہونے کے باوجود ان کو عذاب قبر نہ ہوگا، مثلاً شہداء وغیرہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں ”قل هو اللہ احد“ پڑھا کرے گا اور اس بیماری میں مر گیا تو وہ قبر کے عذاب سے محفوظ ہوگا قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھ سے اٹھا کر بل مراد پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے تو بعض گناہگار مومنین کو عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: نعیم قبر۔

جو لوگ اہل اطاعت ہوں گے ان کو اللہ تعالیٰ جو راحتیں اور نعمتیں دینا چاہیں گے وہ ملیں گی، ”و ہذا اولیٰ معالٰخ“ سے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے بہت اچھا کیا کہ عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ شریعت کا حزان تر غیب و ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنا ہے ورنہ اگر عذاب قبر پر اکتفاء کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ شاید اہل اطاعت کو عالم برزخ میں نعمتیں نہ ملیں۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ علم کلام کی عام کتابوں میں فقط عذاب قبر کا ذکر ہے، نعیم قبر کا ذکر نہیں ہے، ان لوگوں نے دو جہتیں بیان کی ہیں (۱) وعید کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص بکثرت ہیں کیونکہ دعوت اور زجر میں وعید بنسبت وعدہ کے زیادہ موثر ہے (۲) زیادہ تر اہل کفار اور عصاة ہیں اس لیے عذاب کا ذکر کرنا مناسب ہے۔

تیسرا مسئلہ: منکر و نکیر کا سوال کرنا۔

منکر باب افعال سے اس مفعول کا سینہ ہے اور نکیر فعل کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنی میں ہے دونوں کے معنی انجمنی اور غیر معروف کے ہیں ان کو منکر و نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانوروں کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہ جا سکیں گے، علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کیلئے منکر و نکیر دو فرشتے ہیں اور مومنین کیلئے مفرق اور بشیر دو فرشتے ہیں، بہر حال یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر سوال کرتے ہیں کہ ”مَنْ رَبُّكَ“ ”مَا دِیْنُكَ“ ”مَنْ رَبُّکَ“ علماء حنفیہ میں سے سید ابوالشجاع نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائے گی اور جواب دینے کا ان کو الہام کر دیا جائے گا، بہر حال صحیح یہ ہے کہ نہ بچوں سے سوال ہوگا اور نہ ہی انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ امت کے بعض صلحاء سے سوال نہ ہوگا، تو ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا جن روایات میں آیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا تو ممکن ہے کہ ان کی امت کے بارے میں سوال ہو، یہ تو ایک قسم کا اعزاز ہے۔

ثَابِتٌ كُلٌّ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ بِالْأَدْلَلِ السَّمْعِيَّةِ لِأَنَّهَا أُمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرَهَا الصَّادِقُ عَلَى مَا نَطَقَتْ بِهِ النَّصُوصُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُلُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى اغْرِقُوا فَاذْخِلُوا نَارًا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ فَلَانَ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ لِيُقِي عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِیْنُكَ وَمَنْ رَبُّكَ فَيَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ وَدِیْنِي الْإِسْلَامُ وَبِیْنِي مُحَمَّدٌ ﷺ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قَبِرَ الْمَيِّتُ آتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَكَانِ أَرْكَانَ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْآخَرِ النُّكَيْرُ إِلَى الْخَبَرِ الْحَدِيثِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ خُفْرَةٌ مِنْ خُفْرِ الْيَبْرِ

ترجمہ: ثابت ہیں (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لیے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں خبر صادق نے خبر دی ہے کہ جن پر نصوص باطل ہیں، فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ”وہ آگ ہے کہ جس میں وہ (آل فرعون) جمع و شام پیش کیے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی فرشتوں کو اللہ حکم دیں گے کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت عذاب میں“ اور باری تعالیٰ نے فرمایا ”کفار قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے غرق کیے گئے پھر آگ میں داخل کیے گئے“ فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ ”پچھم پیشاب سے اس لیے کہ عموماً قبر کا عذاب اسی کی وجہ سے ہوتا ہے“ اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ”اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قول ثابت کی وجہ سے ثابت رکھتے ہیں“ (یہ آیت) عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس (مردے) کو کہا جائے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد ہیں اور فرمایا نبی نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کا لے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو کبیر کہا جاتا ہے اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

قوله ثابت کل من هذه الامور الخ۔ ”ثابت“ تینوں کی انکسبی خبر ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں امور دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں۔ شارح دلیل عقلی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں خبر صادق ان کے بارے میں خبر دے رہا ہے لہذا اس پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر امر ممکن کہ جس کی خبر خبر صادق دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا ضروری اور واجب ہے اور اگر امر محال کے متعلق نقص وارد ہو تو پھر اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ ”الْكُرْهُنَّ عَلَى الْعُرْضِ اسْتَوْحَى بِكَ الْفَوْقُ اَيْدِيَهُمْ“ وغیرہ۔

شارح آگے حالات قبر پر تین آیات اور تین احادیث مبارکہ پیش کر رہے ہیں:

آیت نمبر (۱): النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُلُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ۔
یہ آیت آل فرعون کے بارے میں اتری ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ و یوم تقوم الساعة کا عطف غُلُوًّا وَّعَشِيًّا پر ہے، عطف معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ قیامت سے قبل یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون پر پیش کی جاتی ہے اور قیامت کے دن فرشتوں کو کہا جائے گا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو، تو یہ عالم برزخ کا حال ہوا۔

آیت نمبر (۲): اَعْرِضُوا لِمَا عَلِمْتُمْ لَكُمْ (سورہ نوح پارہ ۲۹ رکوع ۱۰) وجہ استدلال یہ ہے کہ ”فلا تدخلوا“ میں جو فاء ہے یہ تعقیب بلا مہلت کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے معاً (فورا) بعد

ہے، آیت کا معنی یہ ہوگا کہ قوم نوح پانی میں غرق کیے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کر دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہے۔ لہذا عالم برزخ میں عذاب کا ہونا ثابت ہے۔

حدیث نمبر (۱): ”استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه“ اس حدیث کا شان درود یہ ہے کہ آپ علیہ السلام ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہی ہوئے تھے کہ وہ صحابی قبر کے عذاب میں مبتلا کیے گئے، آپ علیہ السلام نے ان کی بیوی سے اس کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو ان کی بیوی نے بتایا کہ بکریاں چراتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں پیتے تھے تو اس موقع پر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً قبر کا عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو اس حدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔

آیت نمبر (۳): ”يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“ کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو مضبوط بات سے مضبوط کرتا ہے۔ دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی مومنوں دنیا کی زندگی سے لے کر آخرت یعنی محشر تک کلمہ طیبہ کی بدولت ثابت قدم رہیں گے۔ دنیا میں کیسی ہی آفات ہوں اور کڑا امتحان ہو اور قبر میں منکر و نکیر کے سوال کا جواب ہو، آخرت کا ہولناک منظر ہو ہر موقع پر یہ کلمہ توحید استقامت کا ذریعہ بنے گا۔ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے خاص ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال مومن سے کہا جائے گا کہ ”مَنْ رَبَّنَا“ تیرا رب کون ہے، ”وَمَا دِينُكَ“ تیرا دین کیا ہے، ”وَمَنْ نَبِيِّكَ“ تیرا نبی کون ہے تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

حدیث نمبر (۴): ”وقال عليه السلام اذا اُقيرو الميت اتاه ملكان“ یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث ترمذی، مشکوٰۃ صفحہ ۲۵ میں موجود ہے، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو دو فرشتے اس کے پاس آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں یہ علیہ زیادہ ہولناکی کا باعث ہے ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔

حدیث نمبر (۳): آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ”القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران“ (رواہ الترمذی عن ابی سعید) کہ قبر یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے، محققین کے ہاں، اس لیے کہ بعض صلحاء کی قبروں پر ریحان اور یاسمین (خوشبوؤں) کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیر صلحاء کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْآخِرَةِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَلَمْ يَكْثِرْ مِنْ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ مُتَوَاتِرَةً الْمَعْنَى وَإِنْ لَمْ يُتْلَعْ أَحَادُهَا حَدَّثَ التَّوَاتُرَ

ترجمہ: اور حاصل کلام، احادیث اس مضمون کے بارے میں اور اکثر آخرت کے احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تو اترا نہیں پہنچے۔

قوله وبالجملة الاحادیث الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ احوال قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت جیسا کہ بحث، حساب، بل صراط، شفاعت وغیرہ اگرچہ تو توافقی سے نہیں تاہم تو توافقی سے ضرور ثابت ہے۔

تو توافقی وہ ہوتا ہے کہ بعینہ الفاظ منقول ہوں جیسا کہ قرآن منقول بالفظ ہے اور رواۃ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ تو توافقی وہ ہے کہ الفاظ مختلف ہوں اور ہر لفظ بغیر تو اترا کے اُحاد کے طریقے سے مروی ہو لیکن تمام مختلف الفاظ جو کہ مروی ہیں ان کا معنی مشترک یعنی ایک ہی ہو، تو توافقی بھی تو توافقی کی طرح حجت ہے، یہاں قبر کے الفاظ جو مختلف راویوں سے خبر اُحاد کے طریقے پر مروی ہیں، مختلف ہیں مگر سب مختلف الفاظ کا معنی ایک ہی ہے۔ اور عذاب قبر اور مگر و تکبر کے سوال و جواب کے بارے میں احادیث، صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہیں ان میں سے عمر بن الخطابؓ، عثمان بن عفانؓ، انس بن مالکؓ، براء بن عازبؓ، قیم داریؓ، ثوبانؓ، جابر بن عبد اللہؓ، حذیفہؓ، عبادہ بن الصامتؓ، عبد الرحمن رواحہؓ، عبد اللہ ابن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عمرو بن العاصؓ، معاذ بن جبلؓ، ابوامامہؓ، ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، اور حضرت عائشہؓ ہیں پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔

وَالْكَوْكَرَ عَذَابُ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْزِلَةِ وَالْكَوْكَرُ لِقَوْلِهِ لَئِنْ مِتَّ جَمَادًا لَأَحْيَاكَ لَهُ، وَلَا إِفْرَاكَ فَتَعْلِيْبُهُ، مَحَالٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ، يَجُوزُ أَنْ يُعْلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ أَوْفَى بِغَوْصِهَا نَوْحًا مِنَ الْحَيَوَةِ فَلَقَرْنَا بِمَثَرِكِ الْمَعْدَابِ أَوْ لِقَوْلِهِ التَّصْوِيرِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوحِ إِلَى بَيْتِهِ وَلَا أَنْ يَتَحَوَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يُرَى أَوْ الْمَعْدَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْغَرِيقِ فِي الْمَاءِ وَالْمَأْكُولِ فِي بَطْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوبِ فِي الْهَوَاءِ يُعْلَبُ وَإِنْ لَمْ تَطْلُعْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ میت بے جان ہے اس میں کوئی زندگی نہیں اور نہ ادراک ہے پس اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک قسم کی حیات کی اتنی مقدار پیدا کر دے (جس کی وجہ سے وہ میت) عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس پر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھالہا گیا ہو جو حیوانات کے پٹنوں میں ہو اور جس کو نفع میں مولی دی گئی ہو (اس کو) عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

قوله والکوکر عذاب القبر بعض المعتزلة الخ، معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اور قیم داری کا انکار کیا ہے اس سلسلے

میں شارح نے معتزلہ اور روافض کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز ”و لا ان يتحرك و يضطرب الخ“ سے معتزلہ کے شبہ کا جواب دیا ہے۔

دلیل: میت بے جان اور بے حس ہے اس میں نہ حیات ہے، نہ شعور، نہ علم، نہ ادراک، کیونکہ علم و ادراک ذی حیات کا خاصہ ہے، میت میں جب حیات، علم، ادراک وغیرہ نہیں تو پھر تکلیف و آلم و راحت و لذت کا ادراک کیسے کر سکے گا تو تعذیب و بمعیم محال ہے اور جو آیات اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ مؤول ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا کر دیں کہ جس سے وہ میت، عذاب کا درد یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کر سکے اور اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو اس کے جسم میں لوٹا دیں کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کیلئے ضروری ہے نہ کہ خاص قسم کی حیات کیلئے، ورنہ حشر سے قبل ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے گا، بہر حال اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ جسم سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے تعلق قائم رکھے کہ جس سے ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں حاصل ہو جائے کہ وہ میت تکلیف یا راحت وغیرہ کا ادراک کر سکے، یہ خاص قسم کی حیات حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ شہداء کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے ”ہَلْ أَتٰكُمْ عَنْدَ رَبِّكُمْ فَيُؤَذِّنُكُمْ“ یہاں خاص قسم کی حیات مراد ہے۔

شبہ: منکرین عذاب وغیرہ (معتزلہ اور روافض وغیرہ) کی طرف سے یہ شبہ ہے کہ شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا، مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے اسی طرح جس کو کسی جانور نے کھالیا ہو اس پر بھی آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جاتا ہے، اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکایا گیا اس کو عذاب ہوتا تو پھر یہ جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہم کچھ بھی دیکھ نہیں پاتے۔

جواب: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا اس چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے جیسے آسیب زدہ آدمی جن کو دیکھتا ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، جبرائیل علیہ السلام نبی علیہ السلام کے پاس آتے تھے اور کلام کرتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے، صاحب سکتہ زندہ ہوتا ہے مگر ہم اس کی حیات کا ادراک نہیں کر سکتے، تو یہاں بھی ایک خاص قسم کی حیات کے تحقق ہونے کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ وہ حرکت بھی کرے اور تڑپے بھی اور اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دکھائی دے، لہذا جس کو کسی درندے نے کھالیا ہو وہ اس کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو چکا ہو یا سولی پر لٹکایا گیا ہو تو اس کو وہیں عذاب ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عذاب برزخی ہے اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں کیونکہ اس کے ادراک کیلئے عقل اور اس عالم شاید کے حواس نا کافی ہیں۔

وَمَنْ تَمَلَّكْ فِي عَذَابٍ مُّلتِكُمْ وَمَلَكُوْهُمْ وَعَوَّاٰبٍ فَلَذٰیكَ لَمْ يَسْتَبِعُوْهُ اَمْثَالُ ذٰلِكَ فَضَّلَا عَنْ اَلْوَسْطِیْنَ

ترجمہ: اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور اس کی سلطنت اور اس کی انوکھی قدرت اور اس کی عظمت کے عجائبات میں تو وہ ان مثالوں کو بعید نہیں سمجھے گا چہ جائیکہ محال جائے۔

قوله و من قاضی فی عجائب الخ: ملک وہ عالم ہے جو محسوس اور مشاہد ہے اور ملکوت وہ ملک عظیم ہے اس میں واؤ اور تا مباخذ کیلئے ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک عالم سفلی کا نام ہے۔ اور ملکوت عالم علوی کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ملک محسوسات میں سے ہے جیسے انسان، حیوانات وغیرہ اور ملکوت، مغایب عن الحس کا نام ہے جیسا کہ ملائکہ، ارواح، جنات وغیرہ۔ اور جبروت جبر سے ہے بمعنی عظمت، شارح فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت و عظمت میں غور کرے گا تو وہ ان مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو دور کی بات ہے

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقُبُورِ وَمَا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَفْرَكَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشْرِ وَكَفَاصِلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ وَكَذَلِكَ الْكُلِّ أَنَّهَا أُمُورٌ مُّمَكِّنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَكَلَّفَ بِهَا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِيقَةِ كُلِّ مِمَّا تَحْقِيقُهَا وَكَانَ كَيْدًا وَاعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ فَقَالَ۔

ترجمہ: (اے مخاطب) تو جان لے کہ جب قبر کے احوال ان احوال میں سے ہیں کہ جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے (ماتن نے) ان کو الگ بیان کیا پھر (ماتن) مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونے کے بیان کرنے میں اور ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور سب کی دلیل یہ ہے کہ وہ امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں خبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور سنت اس کے بارے میں مطلق ہیں۔ تو یہ (تمام امور) ثابت ہوں گے اور (ماتن نے) صراحت فرمائی ہے ان (احوال آخرت) میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور اہمیت شان کی وجہ سے۔ پس کہا۔

قوله واعلم انه لما كان احوال القبور الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ احوال قبر (جو احوال برزخ ہیں) امور دنیا اور امور آخرت کے درمیان کا حصہ ہیں، اس لیے ماتن نے ان کو علیحدہ ذکر کیا ہے اس کے بعد حشر کے حق ہونے میں اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہو گئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً بعث، وزن، کتاب، سوال، حوض، پہل صراط، جنت، جہنم۔ اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں اور ممکن کی جب خبر صادق نے خبر دی تو پھر اس پر ایمان لانا ضروری ہو جاتا ہے، نیز کتاب و سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں لہذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ ماتن نے آخرت کے احوال بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر بیان کرتے ہوئے اپنایا ہے یعنی سب کی خبر ”ثابت“ بعد میں بیان کی ہے یہاں (احوال آخرت میں) ہر ایک کے ساتھ خبر بھی بیان کی ہے مثلاً یوں کہا ”الْبَيْتُ حَقٌّ وَالْوَزْنُ حَقٌّ“ وغیرہ یہ طریقہ اس لیے اپنایا ہے تاکہ ہر محقق دیکھ دیکھ کر ایمان لائے۔

وَالْبَيْتُ وَهُوَ أَنَّ بَيْتَ اللَّهِ تَعَالَى الْمُؤْمِنِي مِنَ الْقُبُورِ بَأَنَّ يَجْمَعُ أَجْزَاءَهُ هُمُ الْأَصْلِيَّةُ وَيُؤَيِّدُ الْأَزْوَاجَ

إِلَيْهَا حَقُّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّصُوصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحُشْرِ الْأَجْسَادِ۔

ترجمہ: اور بےش (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے۔ بایں طور کہ ان کے اجزاء اصلہ کو جمع کریں گے اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائیں گے (یہ بےش) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ“ کی وجہ سے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کیے جانے کے سلسلے میں ناقل ہیں۔

قولہ و البعث و هوان یبعث اللہ تعالیٰ الخ۔ باتن نے یہاں سے بےش اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ بےش حق ہے، شارحؒ نے بےش کی تشریف کی ہے کہ بےش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے بایں معنی کہ ان کے اجزاء اصلہ کو جمع کر کے اس میں روح کو (جو اس جسم کے ساتھ وابستہ تھی) لوٹائیں گے۔ اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ، کہ پھر تم قیامت کے دن اپنی قبروں سے اٹھائے جاؤ گے۔

(۲) قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ابن ابی خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیوں کو لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا ”مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ“ کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ“ اے نبی ان کو تلامذہ جتنے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا کہ جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بے شمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

وَأَنكُرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْلُومِ بَعْدَهُ وَهُوَ مَعَ اللَّهِ لَا ذُلِيلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهِ غَيْرُ مُضَيَّرٍ بِالْمَقْصُودِ لِأَنَّهُ مُرَادًا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ وَيُؤَيِّدُ رُوحَهُ، إِلَيْهِ سَوَاءٌ سَوِيَ ذَلِكَ إِعَادَةُ الْمَعْلُومِ بَعْدَهُ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَبِهَذَا يَسْقُطُ مَا قَالُوا أَنَّ لَوْ أَكَلَ إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءٌ مِنْهُ فَحِلُّكَ الْأَجْزَاءِ إِمَّا أَنْ تُعَادَ لَهَا وَهُوَ مَعَ أَوْ فِي أَحَدِهِمَا فَلَا يَكُونُ الْآخِرُ مُعَادًا بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُعَادَ إِنَّمَا هُوَ الْأَجْزَاءُ الْأَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَّةُ مِنْ أَوَّلِ الْعُمُرِ إِلَى الْآخِرِ وَالْأَجْزَاءُ الْمَأْكُولَةُ لِفُضْلَةٍ فِي الْأَجْزَاءِ لَا أَصْلِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ نے اس (بعث) کا انکار کیا ہے بناءً کرتے ہوئے بعینہ معدوم کے اعادہ کے حال ہونے پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ ان کے پاس اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے جو (ہمارے) مقصود کو معترض نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کریں گے اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیں گے، چاہے اس کا نام بیہیم معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اور اس سے (اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو انہوں (فلاسفہ) نے کیا ہے کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ وہ (انسان یا کول) اس (انسان آکل) کا جزو بن جائے پس وہ اجزاء یا توان دونوں (انسان آکل، انسان ماکول) میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں، تو (دوسری صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ اس لیے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزائے اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لے کر آخری عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ آکل میں فعلیہ اور زائدہ ہیں اصلی نہیں ہیں۔

قولہ و انکر الفلاسفة بناءً الخ: اس عبارت میں شارح نے بحث اور معاد جسمانی کے متعلق فلاسفہ کا قول اور ان کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز فلاسفہ کی جانب سے ایک شبہ (ما قالوا انه لو اكل الانسان من جميع اجزائه نك) (اور اس کا جواب بھی ذکر کیا ہے) (وذلك سے آخر تک)۔

فلاسفہ: فلاسفہ نے بحث اور معاد جسمانی کا انکار کیا ہے۔

دلیل: اس لیے کہ معاد جسمانی میں معدوم چیز کا بیہیم اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

جواب: فلاسفہ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے اس لیے کہ معدوم کو پہلی بار موجود کرنا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقعہ بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاحْيَاكُمْ“ یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خاص طور پر اس وقت جب وہ بالکل معدوم نہ ہو۔ بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور ہماری مراد جسمانی معاد سے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع کریں گے پھر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے اب چاہے تم اس کا نام اعادہ معدوم رکھو یا کچھ اور کہو، ہم نے جو معاد جسمانی کا معنی بیان کیا ہے اس سے آنے والا اعتراض ختم بھی ہو جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے تو انسان ماکول انسان آکل کا جزو بن جاتا ہے تو اب اجزاء ماکولہ و کولہ دو حال سے خالی نہیں یا اجزاء ماکولہ کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا، پہلی صورت محال ہے اس لیے کہ اس وقت شمی واحد کا آن واحد کے اندر دو گل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت میں دوسرے انسان کا اعادہ بھیج اجزاء نہ ہوگا۔

جواب: یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لے کر

آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلہ نہیں بلکہ یہ اجزاء زائدہ ہیں کیونکہ اجزاء ماکولہ انسان آکل کی پیدائش سے نہیں تھے بلکہ پیدائش کے بعد انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان کے اجزاء اصلہ وہ ذرات ہوں کہ ان ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع کر کے ”عہد الست“ کیا ہو۔ تو اللہ تعالیٰ ان اجزاء اصلہ یعنی ذرات کو انسان آکل کا جزو بننے سے محفوظ رکھیں اور ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول کے اندر ہی ہو تو اس صورت میں ہر ایک یعنی انسان آکل اور انسان ماکول کا اعادہ یکجہ اجزاء ہوگا۔

لَٰنَ قِيلَ هٰذَا قَوْلٌ بِالنَّاسِخِ لِأَنَّ الْبُكْنَ الثَّلَاثِيَّ لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ أَهْلِ الْبُكْنَةِ جُرُودٌ مُّرَدٌّ وَكَانَ الْجَهَنَّمِيُّ حُرْمَةً، مِثْلُ الْحُدُودِ مِنْ هُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مُلْغَبٍ إِلَّا وَلِلنَّاسِخِ فِيهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَا إِنَّمَا يَلْتَوِمُ النَّاسِخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبُكْنُ الثَّلَاثِيَّ مَخْلُوقًا مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْبُكْنِ الْأَوَّلِ وَكَانَ سُمِّيَ وَمِثْلُ ذَلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ يُزَادُ فِيهِ مُجَرَّدُ الْأَسْمَاءِ وَلَا دَرَكِيلَ عَلَى إِسْوَحَالَةِ إِعَادَةِ الرُّوحِ إِلَى مِثْلِ هٰذَا الْبُكْنِ بَلِ الْأَوَّلَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَقِّهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ تَنَاسُخًا أَمْ لَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تو تناخ کا قائل ہوتا ہے اس لیے کہ بدن ثانی (یعنی پہلا بدن نہیں، اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور (یہ بھی آیا ہے) کہ جہنمی کی داڑھ اُحد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا ہے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں مگر اس میں تناخ کا رائج قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناخ اس وقت لازم آتا اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس کی مثل کا نام تناخ رکھا جائے تو یہ محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر (ان فلاسفہ کے پاس) کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں چاہے (اس کا) نام تناخ رکھا جائے یا نہیں۔

قوله فان قيل لهذا قول بالناسخ الخ: اس عبارت میں ایک اعتراض (جو فلاسفہ کی طرف سے اہل حق پر کیا گیا ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے مگر اس سے قبل دو باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) تناخ جس کو آدھوگون بھی کہتے ہیں دراصل روح بار بار اسی عالم جس میں مختلف جنم لیتی رہتی ہے۔ اسی مختلف جنم میں آتانی روح کی اجزاء اور سزا ہے۔ بعنوان دیگر روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے اور بُرے اعمال کی جزاء و سزا پانے کیلئے بار بار اسی عالم جس میں جیون اور جنم بدلتی رہتی ہے یہ ہندوؤں کا مذہب ہے یہی تناخ ہے جو عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہے جو سراسر کفر ہے اور اسلام کے خلاف ہے اور تناخ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دنیا جو دارالعمل ہے اس کا دارالجزاء ہونا لازم آئے گا کہ ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جزاء و سزا پانے کیلئے روح پھر اس دنیا میں آتی ہے جو کہ دارالعمل ہے۔

(۲) حدیث میں اہل جنت کے بارے میں ”جُودٌ مُرَوِّدٌ“ کے الفاظ آتے ہیں۔ جُودٌ الجُود کی جمع ہے اُجود وہ ہے کہ مواقعِ زینت کے علاوہ کہیں بھی بال نہ ہوں۔ مُرَوِّدٌ: اُمرود کی جمع ہے اُمرود وہ ہے کہ جس کی داڑھی نہ ہو، تو اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواقعِ زینت کے علاوہ ان کے بدن پر کہیں بھی بال نہ ہوں گے اور نہ ہی ان کی داڑھی ہوگی۔ اُخْد مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جو دوسرے پہاڑوں سے الگ ہونے کی وجہ سے اس کو اُخْد کہا جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفے نے کہا ہے کہ معاد جسمانی کا قائل ہونا درحقیقت تناخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ دنیا میں روح کا تعلق جس بدن کے ساتھ تھا آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا، دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں جو بدن ہوگا اس پر بال نہیں ہونگے جیسا کہ حدیث میں ہے ”إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُودٌ مُرَوِّدٌ“ نیز جنمی کی داڑھ اُخْد پہاڑ کے برابر ہوگی اگر معاد جسمانی کو درست مان لیا جائے تو پھر روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہی تناخ ہے حالانکہ آپ کے ہاں تناخ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہذا معاد جسمانی باطل ہے، نیز مولانا جلال الدین رومیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناخ کا قائل ہے اس لیے کہ بدن اُخْد وی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس قول سے بھی تناخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

جواب: ”قلنا انما يلزم المخ“ تناخ کا قائل ہونا تب لازم آتا کہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا حالانکہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ ہی سے بنایا جائے گا لہذا روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں آئے گا جس کو تناخ کہتے ہیں اگر آپ اس کا نام تناخ رکھتے ہیں تو ہم اس کو (بدن ثانی کا بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہونا) تناخ نہیں کہتے، یہ تو نام کے بارے میں تنازع ہوا جبکہ نام رکھنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، نیز بدن ثانی کی طرف جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو، روح کے لوٹائے جانے کے محال ہونے پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔

ربی بات مولانا جلال الدین رومیؒ کے بارے میں، تو حضرت شیخ تناخ کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور نہ ہی اس پر راضی ہیں بلکہ ان کا مقصد اس کلام سے ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو معاد جسمانی کو تسلیم کرنے کی بجائے ان کی باریکیوں میں پڑ جاتے ہیں جس سے ذہن تناخ کی طرف جاتا ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْوِزْرَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهِ مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ إِفْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ وَأَنكَوَرُهُ الْمُعْتَرِ لَدَلَّ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ إِنْ امْتَكَنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُمَكَّنْ وَزْنُهَا وَلَا نَهْأَ مَقْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَوَزْنُهَا عَيْبٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ قُلُوبَنَا فِي الْحَالِ بِإِنْ كُنَّ الْأَعْمَالُ هِيَ الَّتِي نُوَزِّنُ فَلَا إِشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ كَوْنُ الْأَعْمَالِ لِلَّهِ تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِالْأَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةٌ لَا تَطْلُعُ عَلَيْهَا

وَعَلَّمُ أَطْلَاعَنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُؤْخِرُ حُبُّ الْعَبَةِ۔

ترجمہ: اور وزن حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”وَالْوُزْنُ يُؤْمَلُذُنُ الْحَقِّ“ کی وجہ سے اور میزان عبارت (یعنی مراد ہے) اس چیز سے کہ جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے اور اس کے قاصر ہر اور معتزلہ نے اس (وزن) کا انکار کیا ہے اس لیے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ اور اس لیے کہ وہ (اعمال) اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید کہ وزن کرنے میں ایسی حکمت ہو کہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

قولہ والوزن حق الخ۔ یہ بھی اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ تمام انسانوں کو جمع کرنے کے بعد ان کے اعمال (حسنات و سینات) کا وزن کرنے کیلئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال، افعال اور اعمال سب کا وزن ہوگا تاکہ اللہ کی شان عدل و انصاف کا ظہور ہو جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَالْوُزْنُ يُؤْمَلُذُنُ الْحَقِّ“، لیکن میزان اور اس کے دونوں پہلے کس کیفیت کے ہوں گے اور وزن معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ ہماری عقلیں ان باتوں کے احاطہ کرنے سے باہر ہیں، معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ وزن سے مراد حکم میں عدل و انصاف ہے یا جزاء اعمال ہیں اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اعمال اعراض ہیں اور عرض دوزمانوں میں باقی نہیں رہتا تو اس کا اعادہ محال ہوا اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وزن غیر ممکن ہے کیونکہ وزن اجسام ثقیلہ کا ہوتا ہے جبکہ اعمال وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے لہذا اعمال کا تولد عبث اور بے فائدہ ہے۔

جواب نمبر (۱) دلیل نمبر (۱): شارح نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اعمال نہیں بلکہ نامہ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ اعمال اجسام کے قبیل سے ہے نہ کہ اعراض کے قبیل سے ہے۔

جواب نمبر (۲): یہ خارجی جواب دیا گیا ہے کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کیلئے الگ الگ آلات ہوتے ہیں مثلاً گندم تولے کیلئے ترازو اور سونا، چاندی و جوہرات تولے کیلئے کانٹا اور سورج، چاند، ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کیلئے ”مُظَرِّبُ لَب“، اسی طرح موڑوں و گاڑیوں کی رفتار فی گھنٹہ معلوم کرنے کیلئے میٹر ہیں، اسی طرح موسم کا درجہ حرارت و برودت معلوم کرنے کیلئے تھرماس الحرارت ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی حسنات اور سینات تولے کیلئے ایسا آلہ موجود کر دے کہ جس سے ان حسنات و سینات کا صحیح وزن معلوم ہو سکے۔

جواب: دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں یعنی جو کچھ وہ کرے اس میں کوئی غرض ہو ورنہ

وہ فعل عبث اور بے فائدہ ہوا یا نہیں ہے، اگر ہم افعال باری کا مُعلَل بالاغراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ ہم اس کی حکمت سے واقف نہ ہوں ہمارا واقف نہ ہونا عبث کو تزلزل نہیں، آج کل تو خیالات تو لے لے کی اور طاقوتوں کو تو لے لے کی مشینیں موجود ہیں تو اعمال کے ثقلے پر کیا احوال ہو سکتا ہے۔

وَالْكِتَابُ الْمُنِيبُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتِي لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيِّمِهِمْ وَالْكَافِرِينَ بِشِمَائِلِهِمْ وَرَأَى ظُهُورِهِمْ حَقَّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا مَنَ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِرُؤْيَاهِ فَسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ إِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَانْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّهُ عَيْتٌ وَالْعُجُوبُ مَا مَرَّ۔

تو جہہ: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور ان کی پیٹھ کے پیچھے سے (اعمال نامہ) دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے، کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں، تو اس سے ہلکا حساب ہوگا۔ اور (ماتن نے) حساب کے ذکر سے سکوت اختیار کیا کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کتاب کا انکار کیا ہے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ وہ (کتاب) عبث ہے اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا ہے۔

قوله و الكتاب المنيب فيه طاعات العباد الخ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال پر دیکھیں گے کہ جس میں ان کی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے، قیامت قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شانِ عدل کو ظاہر فرمائے، نیکوں کو جزاء اور بُروں کو سزا دے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ دنیا میں لوگوں کے اچھے اور برے اعمال کو درج کرنے کا انتظام فرمائے چنانچہ اس نے ہر شخص پر کرنا تین دفترِ ثبوت کو مامور کر رکھا ہے ایک فرشتہ حسنات لکھتا ہے اور دوسرا سیئات یہ ایک کتاب میں لکھتے ہیں یہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے، قیامت کے دن مومن کو دائیں ہاتھ اور کافر کو بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا جبکہ کافر کا ہاتھ پیچھے کو بندھا ہوا ہوگا۔ اس پر شارح نے دو آیتیں پیش کی ہیں (۱) ”وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا“ کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ (۲) ”وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِرُؤْيَاهِ فَسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا“، کہ جس کو اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں دیا گیا تو اس سے حساب ہلکا اور آسان ہوگا لہذا کتاب (اعمال نامہ) بھی برحق ہے، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے الکتاب پر اکتفاء کیا ہے ”حساب“ کا ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ کتاب (اعمال نامہ) پڑھ کر بندہ خود حساب کر لے گا جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”إِنَّمَا يَحْكُمُكُمْ أَيُّكُمْ بِأَفْئِئِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ حِسَابُكُمْ“ اپنی کتاب تو (اعمال نامہ) پڑھ آج تو خود اپنے لیے کافی ہے محاسب۔ معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے کہ جس

میں اس کے اعمال راسخ ہیں اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل معتزلہ: اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے معلوم ہے تو پھر کتاب کا کیا فائدہ۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے افعال مُعْتَلِل بالاعراض نہیں اور اگر بالفرض مان لیا جائے تو پھر یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر روح کیے جانے کے معلوم ہو جانے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہمارا واقف نہ ہونا حکمت سے اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ کتاب بحث اور بے فائدہ ہے۔

وَالسُّوَالُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يُنْخِئُ الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَفَّهُ، وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ اَيُّ رَبِّ حَتَّى اِذَا قُرِئَتْ يَلْتَوِيهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ اَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الثُّنْيَا وَاَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادِي بِهِمْ عَلَى رُؤُسِ الْخَلَائِقِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو قریب کریں گے پھر اس پر اپنا بازو رکھ دیں گے اور اس کو چھپا دیں گے پھر فرمائیں گے (اے بندے) فلاں فلاں گناہ جانتے ہو، وہ کہے گا جی ہاں اسے پرودہ گار یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے جی میں یہ خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا آج میں ان کو معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دی جائے گی۔ اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا۔ (اور کہا جائے گا) یہی وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا، خبردار ظالموں پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ والسؤال حق لقوله عليه السلام الخ کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کرنا بھی حق ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَقَفُّوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُؤُونَ“ کہ ان کو روکو ان سے سوال کیا جائے گا اسی طرح، ”يَوْمَ يَتَذَكَّرُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا اُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“ رسولوں سے بھی سوال ہوگا، کیا سوال ہوگا ”فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُؤْمِسِينَ“ کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کریں گے اور پھر رسولوں سے پوچھیں گے کہ تم کو (تمہاری امتوں کی طرف سے) کیا جواب ملا تھا تو وہ کہیں گے کہ حقیقت کا علم نہیں (ظاہری جواب معلوم ہے) تو یہی پوشیدہ باتوں کو جاننے والا ہے۔ شارح نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے اس حدیث میں کُفْتُ کا لفظ آیا ہے کُفْتُ پرندے کے بازو کو کہتے ہیں جس سے اپنے بچوں کو چھپاتا ہے لیکن یہاں بطور استعارہ کے نورانی حجاب مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کو

نورانی حجاب سے چھپائیں گے۔ رہے کفار اور منافقین ان کو سب کے سامنے رسوا کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جمونے اور خالام لوگ ہیں۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ وَلَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرِ سَوَاءٍ مَاوُهُ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهُ اَطْيَبُ مِنَ الْمُسْكِ وَسَيْرَتُهُ اَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمٰوٰتِ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا وَالْاَحَادِيْثُ لِيُوْثِرُهَا۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”انا اعطیناک الکوثر“ کی وجہ سے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ”نیرا حوض ایک مینے کی مسافت ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو شخص اس سے ایک مرتبہ پئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی“ اور احادیث اس سلسلے میں بکثرت ہیں۔

قوله و الحوض حق لقوله تعالى الخ ماتن نے فرمایا کہ حوض بھی حق ہے دراصل اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدان حشر میں ہوگی جس کو حوض کوثر کہتے ہیں اس میں نہر کوثر کا پانی لا کر جمع کیا جائے گا۔ انا اعطیناک الکوثر سے اسی حوض کوثر کی طرف اشارہ ہے، قیامت کے دن لوگ قبروں سے اٹھیں گے تو آپ علیہ السلام اپنی امت کے پیاسوں کو اس حوض کوثر سے پانی پلائیں گے اس وجہ سے آپ کو ساقی کوثر کہتے ہیں، احادیث میں اس حوض کوثر کی عجیب و غریب صفات بیان کی گئی ہیں کچھ کوشاریؑ یہاں بیان کر رہا ہے (۱) اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی، (۲) اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا (۳) اس کی خوشبو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہوگی (۴) شہد سے زیادہ شیریں ہوگا (۵) برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا (۶) اور اس کے آب خورے جو اس حوض کوثر پر رکھے ہوئے ہوں گے ان کی تعداد آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوگی (۷) جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر اس کو کبھی پیاس نہیں لگی۔

زَوَابِیَا، زَاوِیَۃ کی جمع ہے یعنی گوشہ مطلب یہ ہے کہ حوض کوثر کے تمام گوشے برابر ہوں گے یعنی حوض مربع شکل میں ہوگا۔

وَالْقَصْرُ اَطْحَقٌ وَهُوَ جَسْرٌ مُمْلُوْدٌ عَلٰی مَعْنٰی جَهَنَّمَ اَذٰی مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ يَبْعَثُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَكَوْنُ لِّهِ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ وَانْكَرَهُ، اَكْثَرُ الْمُتَعَزِّلُوْا لِاَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْعُبُوْرَ عَلَیْهِ وَاَنْ اَمَكَّنَ فَهُوَ تَعْلِيْقُ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَیْهِ وَيَسْهَلُهُ عَلٰی الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰی اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَجْزُوْهُ، كَالْبَرْقِ الْعَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرَّیْحِ الْهَابِیَةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ وَمَا وَرَدَ لٰی الْحَدِیْث۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور وہ ایک بل ہے جو جہنم کی پشت پر بچھائی گئی ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلواریں سے زیادہ تیز ہے جنت والے اس کو پار کریں گے اور جہنم والوں کے قدم اس پر پھسل جائیں گے اور (صراط کا) اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لیے کہ اس کے اوپر سے گزرتا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دیتا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور (اس پر گزرنے کو) مومنین پر آسان بنا دیں یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح اس پر گزرتا جائیں گے اور ان میں سے کچھ تیز ہوا کی طرح اور ان میں سے کچھ تیز رفتار گھوڑے کی طرح (گزریں گے) اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

قولہ والصراط حق و هو جسو الخ ماتن نے فرمایا کہ صراط بھی حق ہے یہ بھی ایک اسلامی عقیدہ ہے کہ جہنم پر ایک بل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلواریں سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اس کو پار کر جائیں گے اور اہل جہنم اس میں پھسل جائیں گے، شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

دلیل معتزلہ: اس لیے کہ اس کے اوپر گزرتا ممکن نہیں ہے اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دیتا ہے۔
جواب: اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مومنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور گزرنے کو مومنین کیلئے آسان بنا دیں، سب سے پہلے انبیاء میں آپ علیہ السلام ہوں گے جو اس پر گزریں گے پھر دوسرے انبیاء گزریں گے پھر مومنین اپنے مختلف مراتب کے اعتبار سے گزریں گے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح کوئی تیز ہوا کی مانند، کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزرے گا۔ اس کے علاوہ اور طریقوں پر جو حدیث میں ہیں، جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں جا کریں گے، بل صراط پر اندھیرا ہوگا، ایمان کے سوا کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان کی روشنی میں بل صراط سے گزریں گے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ کہ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہیں کریں گے، انکا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي الْبَيِّنَاتِ أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفَىٰ وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَىٰ تَمَسَّكَ الْمُتَكَبِّرُونَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْضُوعَةٌ بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِي عَالَمِ الْآفَلَكَ أَوْفَىٰ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٌ عَنْهُ مُسْتَلَزِمٌ لِجَوَازِ الْعُورِقِ وَالْأَلْيَامِ وَهُوَ بَطْلُنَا هَذَا مَبْنًى عَلَىٰ أَصْلِكُمْ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْكَ فِي مَوْضِعِهِ۔

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں شارح کرنے سے، استدلال کیا ہے منکرین (فلاسفہ) نے کہ جنت موصوف

ہے (یعنی اس کا حال یہ بیان کیا گیا ہے) کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک میں یا دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو تو (یہ) خرق اور التیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور (اس موضوع) پر اس کے (مناسب) مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

قولہ الجنة حق والنار حق الخ ماقن نے فرمایا ہے کہ جنت بھی حق ہے اور جہنم بھی حق ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دلالت کر رہی ہیں، فلاسفہ نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان سے مراد لذت اور اُلْم ہے جو روح کو موت کے بعد لاحق ہوں گے، یہ سراسر کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعیہ کا انکار ہے فلاسفہ کی دلیل۔

دلیل فلاسفہ: قرآن میں ہے "سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" کہ جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہے، ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے کیونکہ جس جنت کا پھیلاؤ عالم زمین (عالم عناصر) اور عالم افلاک کے پھیلاؤ کے برابر ہو وہ تھا ایک عالم میں کیسے سا سکتی ہے اور اگر جنت آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ہو تو پھر اس صورت میں آسمانوں میں خرق (پھٹنا) و التیام (ملنا) لازم آئے گا کیونکہ اس کے بغیر اہل ایمان کا پہنچنا ممکن نہیں ہے اور یہ (خرق و التیام) محال ہے۔

جواب: خرق و التیام کا محال ہونا تمہارے اصل فاسد کی وجہ سے ہے ورنہ اس کے خلاف ہمارے ہاں خرق و التیام ممکن ہے قیامت تک کے دن باقاعدہ اس کا وقوع بھی ہوگا۔ جیسے اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، واذا النجوم انكسرت وغیرہ، شارح کہتے ہیں کہ ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں (یعنی عالم کی تقسیم اور جزوالاتجری کے اثبات میں)۔

وَهُمَا اَيُّ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَخْلُوقَتَانِ اَلَا نَمَوْجُودَتَانِ تَكْوِيْنٌ وَكَائِيْدٌ وَزَعَمُ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِّلَةِ اَنَّهُمَا اِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْحِزَاءِ وَلَكِنَّ قِصَّةَ اَدَمَ وَحَوَّاءَ وَاسْكَاْنَهُمَا الْجَنَّةِ وَالْاَيَّاتِ الظَّاهِرَةِ فِي اَحْدَايِهِمَا وَفِعْلُ اَعْدَتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَاعْدَتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرْوَةَ فِي الْمَعْنُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ لَانِ عَوْرَضٌ يَبْوَلُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَلِكُ الدَّارُ الْاٰخِرَةَ نَجْعَلُهُمُ اللَّذِيْنَ لَا يَرْيَوْنَ عِلْوًا فِي الْاَرْضِ وَلَا فُسَادًا قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالُ وَ الْاِسْتِمْرَارُ وَكُوْهُ سُلُوحَ قِصَّةِ اَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْعِي سَلَامَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ۔

ترجمہ: اور وہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کیے جا چکے ہیں موجود ہیں (مخلوقان کے بعد موجود تان) تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ دونوں جزاء کے دن پیدا کیے جائیں گے۔ اور ہماری دلیل آدم اور حوا کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا ہے اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں (جنت اور دوزخ) کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر

ہیں جیسے ”أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“ ، ”أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ اس لیے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر معارضہ کیا جائے باری تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ الْخَيْرُ“ سے ہم جواب دیں گے (مضارع) حال اور استمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

قوله و هما ای الجنة و النار الخ اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جبکہ اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ابھی پیدا نہیں ہوئیں

دلیل اہل حق: وہ نصوص ہیں کہ جن میں دونوں کے پیدا کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبردی گئی ہے جیسے ”أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“، ”أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ ہے فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ”قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا وَغَدَا حَيْثُ شِئْتُمَا“ کہ ہم نے کہا کہ اے آدم تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں سے چاہو بے روک ٹوک کھاؤ (پو) تو ان آیات سے معلوم ہوا کہ جنت و دوزخ پیدا ہو چکی ہیں۔

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا“ یہ آیت ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں بصیغہ ماضی خبردی گئی ہے اس میں ”نَجْعَلُهَا“ صیغہ استقبال کا ہے معنی یہ ہے کہ یہ دار آخرت ہے اس کو ہم ان لوگوں کیلئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی فساد کا، معلوم ہوا کہ ابھی پیدا نہیں ہوئیں۔

جواب: ”نَجْعَلُهَا“ مضارع کا صیغہ ہے استقبال کیلئے متعین نہیں بلکہ حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا یہ آیت ”أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“، ”أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ کے معارض نہیں۔

اگر مان لیں کہ ”نَجْعَلُهَا“ صیغہ استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوگا کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے اسے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جعل تملیک کے معنی میں نہیں بلکہ خلق کے معنی میں ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ آیت ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ الْخَيْرُ“ ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبردی گئی ہے مگر آدم کا قصہ تو معارضہ سے محفوظ ہے تو پھر ہم اس کو دلیل بنائیں گے کہ جنت موجود ہے۔

”إِذَا ضَرُورَةٌ فِي الْعَدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ“ شارح نے جنت اور جہنم کے تیار کیے جانے پر ان آیات سے استدلال کیا ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے پر بصیغہ ماضی خبردی گئی ہے اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں ہے چونکہ مستقبل میں جنت اور جہنم کا تیار کیا جانا یقینی ہے اور جس چیز کا وقوع یقینی ہو کسی اس کی بصیغہ ماضی خبردی جاتی ہے جیسے صورت مستقبل میں پھونکا جائے گا مگر اس کی بصیغہ ماضی خبردی گئی ہے ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ الْخَيْرُ“ تو شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے اور بلا ضرورت ظاہر سے انحراف کرنا جائز نہیں

ہے لہذا ”اعدت للمتقين“، ”اعدت للکافرين“ میں صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں نہیں ہے۔

قَالُوا لَوْ كُنَّا مَوْجُودًا لَكُنَّا لَمَّا جَارَ هَلَاكُ أَكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَكُلْهَا دَائِمًا لَكِنَّ الْإِزَامَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، فَكَلَّا الْمَلْزُومُ قُلْنَا لَا حِفَاءَ لِي أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أَكُلِ الْجَنَّةِ بَعِيْنِهِ وَكَانَ الْمُرَادُ بِالْمُرَادِ أَنَّهُ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيءَ بِبَدَلِهِ وَكَذَلِكَ بَيَّنَّا هَلَاكَ لِحُظَّةٍ عَلَى أَنَّ هَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوجُ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَكَوْنُ سَلَمٍ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فَهُوَ هَالِكٌ لِي حَذَّ دَائِمَ بَعْمَنِي أَنَّ الْوُجُودَ الْإِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُودِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ۔

ترجمہ: (معتزل نے) کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا، باری تعالیٰ کے فرمان ”اَكُلْهَا دَائِمًا“ کی وجہ سے، لیکن لازم باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کی وجہ سے۔ پس اسی طرح ملزوم (اور مقدم بھی باطل ہے) تو ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام بعید ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب اس میں کوئی چیز فنا ہو جائے گی (یعنی ایک پھل فنا ہو جائے گا) تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ (دوام) ایک لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ ہلاک ہونا فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (ہلاک فنا کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن پر حد البتہ ہلاک ہونے والا ہے بایں معنی کہ دوام امکانی وجود واجب (باری تعالیٰ) کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

قوله قَالُوا لَوْ كُنَّا مَوْجُودًا تَبَيَّنَ الْخَلْعُ اس عِبَارَتِ فِي شَارْحِ الْمَعْتَزَلِ فِي طَرَفٍ مِنْ أَيْكَ اعْتِرَاضٍ وَأُورِئَ اسْكَ تَبَيَّنَ جَوَابُ ذِكْرِ كَيْفِ هُوَ۔

”فَكَلَّا الْمَلْزُومَ“ تک اعتراض ہے آگے ”قُلْنَا“ سے ”عَلَىٰ أَنَّ هَلَاكَ“ تک پہلا جواب ہے دوسرا جواب ”عَلَىٰ أَنَّ هَلَاكَ“ سے ”وَلَوْ سَلَّمْ“ تک ہے، تیسرا جواب ”وَلَوْ سَلَّمْ“ سے آخر تک ہے۔
اعتراض: معتزل نے اعتراض کیا ہے کہ اگر آپ حضرات جنت کو اب موجود مانو گے تو پھر جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوگا حالانکہ یہ ہلاکت فرمان باری تعالیٰ کے اس فرمان کے منافی ہے ”اَكُلْهَا دَائِمًا“ کہ جنت کے پھل دائمی ہونگے ختم نہ ہونگے یہ لازم اور تالی (کہ ثمار جنت دائمی ہونگے) باطل ہے کیونکہ یہ ثمار جنت کا دائمی ہونا باری تعالیٰ کے اس فرمان ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کے منافی ہے کہ اللہ کے سوا سب کچھ فنا ہونے والا ہے تو جب لازم و تالی باطل ہے تو ملزوم و مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جنت کا تیار ہونا اور موجود ہونا۔

جواب نمبر (۱): ”قُلْنَا الْخَلْعُ“ دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) دوام نوعی (۲) دوام شخصی، دوام نوعی یہ ہے کہ شئی بعینہ باقی

رہے، دوامِ شنی یہ ہے کہ اس کے افراد فنا ہوتے رہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جتنی جب ایک درخت سے سیب توڑے گا تو اللہ تعالیٰ فوراً اس کی جگہ دوسرا پیدا کر دیں گے اِرخ تو ”اُکُلْہَا دَانِہ“ سے مراد دوامِ نوعی ہے کہ ثمارِ جنت فنا نہیں ہوں گے اور ”کُلْ شَنِ هَالِکِ اِلَّا وَجْہُہ“ میں ثمارِ جنت کی ہلاکت سے مراد دوامِ شنی ہے کہ افرادِ ثمارِ جنت ختم ہو جائیں گے یعنی ایک فرد ختم ہوگا تو دوسرا فرد اس کے بدلے میں موجود ہوگا۔ تو دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ ”کُلْ شَنِ هَالِکِ“ میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا مراد ہے اور اُکُلْہَا دَانِہ میں دوامِ نوعی مراد ہے جو ہلاکت دائمی کے منافی ہے بلکہ بھر کی ہلاکت کے منافی نہیں ہے۔

جواب نمبر (۲): ”علی ان الهلاک الخ“ ہلاکت فنا ہونے کو سترزم نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”کُلْ شَنِ هَالِکِ الا وجہہ“ کہ میرے سوا ہر چیز ہلاک ہوگی اور یہ نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی۔ لہذا یہ بات ممکن ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد یہ ہو کہ ثمارِ جنت قابلِ اشفاق نہ رہیں اور ان کا مادہ موجود رہے تو ”اُکُلْہَا دَانِہ“ میں ثمارِ جنت کا دوام باعتبار مادہ کے ہو۔ اور ”کُلْ شَنِ هَالِکِ“ میں ثمارِ جنت کا ہلاک ہونا باعتبار صورت جسمیہ کے ہو تو اس صورت میں دونوں آیتوں کے مابین تعارض نہ ہوگا۔

جواب نمبر (۳): ”ولو سلم الخ“ اگر تسلیم کر لیں کہ ہلاکت فنا کو سترزم ہے اور فنا ہونا دوام کے منافی ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ ثمارِ جنت کا وجود و وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود واجب ہے وہ واجب الوجود ہے تو وجود واجب کے مقابلے میں وجود امکانی (ثمارِ جنت وغیرہ) کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وجود واجب کے مقابلے میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو اس بناء پر ”کُلْ شَنِ هَالِکِ اِلَّا وَجْہُہ“ کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وجود امکانی (ثمارِ جنت وغیرہ) وجود واجب کے مقابلے میں ہلاک ہے اور بمنزلِ عدم کے ہے تو اس صورت میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہ رہے گا۔

بَاقِيَانِ لَا تَفْنَيَانِ وَلَا يَقْنُ أَهْلُهُمَا إِنِّي ذَاكِمَتَانِ لَا يَطْرُءُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُّسْتَوْجِبٌ لِّقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ الْأَفْرَاقَيْنِ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَأَمَّا مَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُمَا تَهْلُكَانِ وَكُلُّ لَحْظَةٍ تَحْقِيقًا لِّقَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، فَلَا يُنَالِي الْبُقَاءَ بِهَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ وَذَهَبَتْ الْجَهْمِيَّةُ إِلَى أَنَّهُمَا تَفْنَيَانِ وَيَقْنُ أَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُّخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ لَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّتِهِ.

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں دونوں فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی دونوں کے اہل فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہو۔ دونوں گروہوں کے حق میں باری تعالیٰ کے فرمان ”خالدين فيها ابداً“ کی وجہ سے۔ اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں باری تعالیٰ کے فرمان ”کُلْ شَنِ هَالِکِ الا وجہہ“ کو ثابت

کرنے کیلئے ہلاک کیے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کیلئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے معنی نہیں ہے اس لیے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور حمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی شبہ (کنز و دلیل) بھی نہیں چڑھ سکتا (کوئی مضبوط دلیل ہو۔

قولہ بافتیان لا تغنیان الخ: اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ واما قلیل تک، دوسرا حصہ ”واما ما قلیل“ سے ”وذهب الجہمیۃ“ تک، تیسرا حصہ ”وذهب الجہمیۃ“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: باتق نے فرمایا ہے کہ جنت و جہنم دونوں باقی رہیں گی فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی ان میں رہنے والے کبھی فنا ہوں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا کہ جس کو (عرف میں) عدم سے تعبیر کیا جاسکے اس لیے کہ بہت سی قرآن کریم کی آیات میں ”خالدین فیہا ابدًا“ کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں غلو اور دائمی بقاء کی خبر دی گئی ہے۔ نیز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت و جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی، ثواب و عذاب وہاں کا دائمی ہوگا اور جنت والے جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں ابد تک زندہ رہیں گے حتیٰ کہ موت کو میڈلے کی شکل میں لا کر دوزخ کر دیا جائے گا، ایک منادی اعلان کرے گا کہ اے اہل جنت تم ہمیشہ کیلئے خوش رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہے گی اور اہل دوزخ کو کہے گا کہ تم ہمیشہ کیلئے عذاب میں رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کے رنج و غم کی انتہا نہ رہے گی۔

دوسرا حصہ: واما قلیل الخ ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ کی رو سے ہر چیز کو ہلاکت اور فنا ہوتی ہے جو جنت اور جہنم کے غلو اور بقاء دائمی کے معنی ہے اس لیے شارح یہاں سے اس کا ازالہ کر رہے ہیں کہ جنت اور جہنم کے بقاء اور فنا نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا یعنی ہمیشہ کیلئے معدوم ہو جائیں ایسا نہ ہوگا بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا ہوگا تاکہ ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ اس پر صادق آجائے اور یہ ہلاکت بھی لحظہ بھر کیلئے دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی نہ کہ دخول جنت و دوزخ کے بعد۔ نیز یہاں ایک دوسرا جواب بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں وجود امکانی ہیں اور ذات باری تعالیٰ واجب الوجود، وجود واجب ہے، وجود امکانی وجود واجب کے مقابلہ میں بمنزل عدم کے ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ کا یہی مطلب مراد لیا جائے تو کوئی اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اس کو شارح نے ”لا نلک قدر عرفت انه لا دلالة فی الآیۃ علی الفنا“ سے تعبیر کیا ہے۔

تیسرا حصہ: وذهب الجہمیۃ الخ فرقہ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ حمیہ ہے جو تھم ابن صفوان ترمذی کی طرف منسوب ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جنت و جہنم اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے، شارح نے فرمایا کہ ان کا یہ قول کتاب و

سنت و اجماع امت کے خلاف ہے اور ان کے پاس دلیل و حجت کیا ہوتی کمزور سے کمزور تر دلیل بھی ان کے پاس نہیں ہے اسی ضعف و کمزوری کو شارحؒ نے ”شبہہ“ سے تعبیر کیا ہے۔

وَالْكَبِيرَةُ وَقَدْ اخْتَلَفَ الرُّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ أَنَّهَا يَسْعَةُ الْخَيْرِ كُلِّهَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَدْ ذُكِرَ الْمُحْصَنَةُ وَالزَّانَا وَالْفَرَارُ عَنِ الرَّحْفِ وَالسَّحَرُ وَكُلُّ مَالِ الْيَسِيرِ وَتَقْوِي الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَكَلَ الزَّبَلَا وَزَادَ عَلِيُّ السَّرَفَةُ وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَقَتْلُ كُلِّ مَا كَانَ مَقْسَدُهُ، وَقَتْلُ مَقْسَدَةٍ شَيْءٍ وَمِمَّا ذُكِرَ أَوْ أَكْفَرُ مِنْهُ وَقَتْلُ كُلِّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوصِهِ وَقَتْلُ كُلِّ مَعْصِيَةٍ أَصَرَ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فِيهَا كَبِيرَةٌ وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فِيهَا صَغِيرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ أَنَّهُمَا إِسْمَانِ إِضَافِيَانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتِهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ أُضِيفَتْ إِلَى مَا قَوْلُهَا فِيهَا صَغِيرَةٌ وَكَانَ أُضِيفَتْ إِلَى مَا قَوْلُهَا فِيهَا كَبِيرَةٌ وَالْكَبِيرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ إِذْ لَا ذَنْبَ أَكْبَرَ مِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هَهُنَا أَنَّ الْكَبِيرَةَ الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں پس ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ تو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور ناحق کسی نفس کو قتل کرنا اور پاکدامن عورت پر (زنا کی) تہمت لگانا اور زنا کرنا اور میدانِ جہاد سے بھاگنا اور جادو کرنا۔ اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے۔ اور حضرت علیؓ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ کہ جس پر صاحبِ شرع نے مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ کہ جس پر صاحبِ شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ معصیت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا وہ کبیرہ ہے۔ اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحبِ کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت اس سے بڑے گناہ کی طرف کی جائے تو صغیرہ ہے اور اس سے چھوٹے گناہ کی طرف اضافت کی جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لیے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ یہاں مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

قوله و الکبیرة قد اختلفت الروایات فیہا الخ۔ اس عبارت میں کبیرہ گناہوں کے بارے میں متعدد اقوال شارحؒ نے بیان کیے ہیں ”الکبیرة“ متبدا ہے اس کی خبر آگے ”تخرج العبد“ آ رہی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت جو امام بخاریؒ نے ”الادب المفرد“ میں روایت کی ہے اس میں نو چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) شرک باللہ، کسی کو اللہ کا شریک بنانا (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴) زنا

کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) جادو یعنی کسی کو ناحق تکلیف پہنچانے کیلئے جادو کرنا، مثلاً کسی کو بیمار یا ہلاک کرنا یا میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالنا (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابو ہریرہ نے اہل رلو کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی نے چوری اور شراب نوشی کا ان نو مذکورہ چیزوں پر اضافہ کیا ہے۔ (۲) بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے مثل اور برابر کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی مسکر چیز کا استعمال، زائد کی مثال جیسے مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ سرقہ سے زائد چیز ہے۔

(۳) اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے کہ جس سے شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو، شارع کا اطلاق اللہ اور اس کے رسول پر ہوتا ہے تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہو وہ کبیرہ ہے جیسے ”کل مصور فی النار“ وغیرہ، خصوصیت کی قید لگا کر وہ عید عام سے اتر آ گیا ہے کیونکہ عید عام ہر معصیت کو شامل ہے۔ (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ ہر وہ معصیت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو یعنی معمولی سمجھ کر اس پر جمار ہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

(۵) صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ و کبیرہ دونوں اضافی چیزیں ہیں جن کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کی آنکھ چھوڑ دینا، قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تیغ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں مگر یہاں مراد کبیرہ سے وہ ہے جو کفر کا غیر ہے کیونکہ آگے مسئلہ اختلافی آ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے یا نہیں۔

لَا تَخْرُجُ الْعُبْدُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الْإِيمَانِ لِبَغْيٍ أَوْ تَصَدَّقُوا الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهَذَا هُوَ الْمُنْزِلَةُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ لَيْنِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ وَلَا تَدْخُلُهُ، أَيْ الْعُبْدُ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَلَا يَهْتَمُّونَ بِهِمْ إِلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ بَلَى الصَّوْبَةُ أَيْضًا كَافِرٌ وَأَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ۔

ترجمہ: (گناہ کبیرہ) مومن بندے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تعہد حق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیث سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور یہی منزلہ بین المؤمنین ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جز ہیں اور (گناہ کبیرہ) مومن بندہ کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ خوارج کا اختلاف ہے اس لیے کہ وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مرتکب کبیرہ

بلکہ صغیرہ (کا مرتکب) بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

قوله لاتخرج العبد المومن من الخ: یہاں سے بات مسئلہ اختلافی بیان کر رہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ آیا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے یا نہیں اس میں اہل حق و معتزلہ اور خوارج کا اختلاف ہے۔ اہل السنۃ و الجماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے یعنی ”ما جاء به النبی“ کو صحیح جان کر دل سے ماننا۔ اور یہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی اور مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائے گا نہ کہ کافر۔

معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے اور کفر میں داخل نہیں اس لیے کہ ان کے یہاں ایمان کی حقیقت میں تصدیق اور اقرار اور عمل تینوں داخل ہیں، اعمال ان کے یہاں ایمان کی حقیقت کا جز ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے اس لیے مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں ہوتا، اس لیے کہ کفر کی حقیقت ”ما جاء به النبی“ کی تکذیب کرتا ہے اور وہ نہیں پائی گئی اس لیے مرتکب کبیرہ کافر نہیں، گویا کہ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان و کفر کے درمیان میں منزل میں ہوتا ہے۔

خوارج: خوارج میں سب سے اول اور بدتر شخص ذوالخویمصرہ تھا یہی وہ شخص ہے کہ جس نے آ کر نبی علیہ السلام کو کہا کہ عدل کرو تو آپ علیہ السلام نے فرمایا ارے تیرا برا ہوا اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا۔ اسلام میں یہ پہلا خارجی ہے اس خارجی کے متعین وہ لوگ تھے کہ جنہوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی تھی جب کا قصہ طویل ہے یہاں مقصود نہیں، ان کے ہاں کبیرہ گناہ بلکہ صغیرہ گناہ بھی بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے کیونکہ ان کے ہاں عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جز ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے اور کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے اس لیے مرتکب کبیرہ جب ایمان سے خارج ہوا تو فوراً کفر میں داخل ہو گیا ان کے ہاں ایمان اور کفر کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔

لَا تُجْزِئُ الْاَوَّلُ مَا سَجِئُ مِنْ اَنْ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصَدُّقُ الْقَلْبِيُّ فَلَا يَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهِ الْاِيْمَانُ بِاَفْوَةٍ وَمُخَرَّدُ الْاِقْدَامِ عَلَى الْكِبْرَةِ لِعَلَّيْهِ شَهْوَةٌ اَوْ حَمِيَّةٌ اَوْ اَنْفَةٌ اَوْ كَسَلٌ خُصُوصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَقْرِ وَالْعَزْمُ عَلَى التَّوْبَةِ لَا يُنَافِيهِ۔

ترجمہ: اور ہمارے لیے چند دلیل ہیں پہلی دلیل وہ ہے جو معتزلیہ (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے پس مومن بندہ تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہ ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو۔ اور محض گناہ کبیرہ پر اقدام کرنا غلبہ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا تنگ و عار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے خصوصاً جب اس کے ساتھ سزا کا ڈر اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ملا ہو، اس (تصدیق) کے منافی نہیں ہے۔

قوله لنا وجوه الخ شارح یہاں سے مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے چند دلائل بیان کر رہے

ہیں۔ تقریباً تین قسم کے دلائل ہیں۔

دلیل نمبر (۱): ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جو کبیرہ گناہ سے ختم نہیں ہوتی جب تک کہ اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب یا تکذیب کی علامت نہیں پائی جاتی، اس وقت تک بندہ مومن رہے گا غدا کبیرہ گناہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کرنا، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دیا یا عار لاحق ہونے کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر بیٹھا، جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا یا سستی کی وجہ سے جیسے نماز ترک کرنا، بالخصوص اس وقت کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں مثلاً آخرت کی سزا کا خوف، معافی کی امید اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ سب چیزیں تصدیق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔

نَعَمْ إِذَا كَانَ بِطَرَبِي الْأَسْخَفُ وَالْأَسْخَفُ كَانَ كُفْرًا لِكُفْرِهِ عِلْمُهُ لِلتَّكْذِيبِ وَلَا يَزَالُ فِي أَنْ مِنَ الْمَعَاصِي مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ أَمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَعَلِمَهُ كَوْنُهُ كَذَلِكَ بِالْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُودِ الصَّنَمِ وَالْقَاءِ الْمُضْغَفِ فِي الْقَاذُورَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمِمَّا بُدِيَ بِالْأَدْلَةِ أَنَّهُ كُفْرٌ وَهَذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ إِنَّ الْإِيمَانَ إِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِيرَ الْمُؤْمِنُ الْمُؤْمَرُ الْمُصْطَفَى كَافِرًا بِشَيْءٍ مِنَ أَعْيَالِ الْكُفْرِ وَالْقَائِظِ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيبُ أَوْ الشَّكُّ۔

ترجمہ: جی ہاں کہ جب (گناہ) حلال سمجھنے کے طریقے پر ہوا اور ہلکا سمجھنے کے طریقے پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے۔ اور کوئی جھگڑا نہیں اس بات میں کہ گناہوں میں سے (بعض) وہ ہیں کہ جن کو شارع نے تکذیب کی علامت بنایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (تکذیب کی علامت ہونا) اولہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے کہ جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس (تقریر) سے (حل ہو جاتا ہے) وہ اعتراض جو بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ عبارة (مراد) ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے یعنی افعال کفر اور الفاظ کفر سے، جب تک اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

قولہ نعم اذا كان بطريق الاستحلال الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: بعض کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ ارتکاب کبیرہ تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔

جواب: شارع علیہ اسلام نے بعض گناہوں کو تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس لیے اس کا مرکب کافر ہوگا چونکہ تصدیق کے منافی چیز پائی گئی اور ان کا علامت تکذیب ہونا شرعی دلیل سے معلوم ہوا ہے مثلاً گناہ کو

حلال اور جائز سمجھنا یا اس کو ہلکا سمجھنا یہ کفر ہے کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے اسی طرح بُت کو جودہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور زبان سے کفریہ کلمات کہنا یہ سب کچھ کفر ہے۔

”و بہذا یُنحَل ما یقال الخ“ یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ موجود ہے تو پھر آگے بعض گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو کافر کیوں کہا حالانکہ تصدیق موجود ہے اور تکذیب یا شک اس کی طرف سے تحقیق نہیں ہوا۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ ما قبل والی تقریر سے (یعنی جو گناہ تکذیب کی علامت ہیں وہ تصدیق قلبی کے منافی ہیں جب تصدیق قلبی باقی نہ رہی تو کفر میں داخل ہو جائے گا) مذکورہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا اس لیے کہ ان گناہوں اور افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق فوت ہوگئی۔ لہذا اس پر کفر کے احکام جاری کر دیئے۔

الثَّانِي الْاِيَاثُ وَالْاَحَادِيثُ النَّاطِقَةُ بِاطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَاصِي كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَكَانَ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الْأَوْبَةَ وَهِيَ كَثِيرَةٌ مِنَ الثَّلَاثِ اجْمَاعُ الْأُمَمِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِئِذَا هَذَا بِالصَّلَاةِ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَاللَّعْنَةُ وَالْأَسْفُافُ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِإِذْكَابِهِمْ الْكِبَائِرَ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ۔

ترجمہ: (ہمارے لیے) دوسری دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ گار پر مومن کے اطلاق کے سلسلے میں ناطق ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین امنو کتب علیکم القصاص فی القتل“ (وہ ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین امنوا تو بوا الی اللہ الخ (وہ ایمان والو اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو)“ اور باری تعالیٰ کا فرمان ”وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الخ“ (اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں)“ اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ (ہمارے لیے) تیسری دلیل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے نبی کے زمانے سے ہمارے زمانے تک ”اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں جو اہل قبیلہ سے ہو بغیر توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جانے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کیلئے“ (نماز جنازہ وغیرہ) جائز نہیں ہے۔

قولہ الثانی الایات و الاحادیث الخ یہاں سے شارح اہل حق کی طرف سے دوسری اور تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۴): وہ آیات اور احادیث ہیں کہ جن میں گناہ گار بندے پر لفظ مومن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے فرمان

باری تعالیٰ ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ کہ اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر قصاص واجب ہے اور قتل ناحق کبیرہ گناہ ہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہے اس کے باوجود اللہ نے انہیں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، دوسری آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ آیت مغائر گناہوں کو شامل نہیں کیونکہ مغائر بغیر توبہ کے ”إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ“ کے تحت معاف ہو جاتے ہیں لاعمال مذکورہ آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کبار کو ہے کیونکہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے۔ لہذا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ”آمَنُوا“ کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تیسری آیت: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوْا فَاصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَإِنْ نَبَغْتَ إِحْلَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقَاتِلُوْا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفْقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ، کہ اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑائی کریں تو ان میں صلح کرادیں پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کر نیوالے فریق سے اس وقت تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پھر جائے۔ اس آیت کا شان نزول انصار کے دو قبیلے اوس اور خزرج کے ایک وقت بنگامے کے متعلق ہوا، مقصود یہاں تفصیل میں جانا نہیں بلکہ یہاں یہ بتانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ کبیرہ ہے اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومنین کہا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر آج تک امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اہل قبلہ میں سے (اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو یہ اعتقاد رکھیں کہ بیت اللہ ہی نماز کیلئے قبلہ ہے) اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس شخص کیلئے دعا اور استغفار کرنا جائز ہے حالانکہ اس بات پر بھی امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن پر مذکورہ کام (نماز جنازہ، دعا، استغفار) جائز نہیں، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَاجْتَنَبِ الْمُعْزِلَ لِلْيُوجْهِينِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ انْفِاقِهِمْ عَلَىٰ أَنْ مَرَكِبَ الْكِبِيرَةَ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِي اللَّهِ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مُلْعَبٌ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَأَخْلَنَّا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَكَرَرْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا أَحَادِيثَ لِلْقَوْلِ الْمُخَالَفِ لِمَا جَمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمُنْزِلَتَيْنِ لِيَكُونَ بَاطِلًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو طریقوں سے دلیل پکڑی ہے اول یہ ہے کہ امت اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، انہوں نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ وہ مؤمن ہے یہ مذہب ہے اہل السنۃ والجماعت کا، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ پس ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ (مرتکب کبیرہ) فاسق ہے نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے (خالف) ہے تو یہ باطل ہوگا۔

قولہ: احتجت المعتزلة الخ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں، اس عبارت میں ایک دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے، دوسری دلیل مع جواب اگلی عبارت میں آ رہی ہے۔

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ (۱) فاسق ہے (۲) مؤمن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے،

پہلے قول میں امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، باقی اقوال میں اختلاف ہے مثلاً مرتکب کبیرہ کے مؤمن ہونے کے اہل السنۃ والجماعت قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے خوارج قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، اسی طرح مرتکب کبیرہ کے منافق ہونے کے حسن بصری قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، تو ہم صرف (معتزلہ) متفق علیہ بات کو لیتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے جیسا کہ اہل السنۃ والجماعت نے کہا اور نہ کافر ہے جیسا کہ خوارج نے کہا ہے اور نہ منافق ہے جیسا کہ حضرت حسن بصری نے کہا ہے، ہم نے تینوں مختلف فیہ اقوال کو چھوڑ دیا ہے۔

جواب: ”والجواب ان هذا احداث الخ“ تمہارا یہ قول کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان واسطہ کا قائل ہونا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ بات جو اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے لہذا تمہارا یہ کہنا (کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر) بھی باطل ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں وہ تو واسطہ کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ منافق ہے تو اتفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے تو اجماع معتقد نہ ہوا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حسن بصری جو بڑے محدث، مفسر اور بڑے فقیہ ہیں ان کے ہاں مرتکب کبیرہ منافق ہونے کے باوجود مؤمن ہے ایمان سے خارج نہیں، انکی مراد اتفاق سے نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی، وہ تو اتفاق کو ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے جبکہ اجماع بھی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔

الثَّانِي أَنَّهُ، لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى الْفَعْنُ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَلَيْسَ جَعَلَ الْمُؤْمِنُ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَزْنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يُؤْمِنُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا كَافِرٍ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانُوا لَا يَقْتُلُونَهُ، وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَيَقْتُلُونَهُ، فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْأَيَّةِ هُوَ الْكَافِرُ فَإِنَّ الْكُفْرَ عَظَمُ الْفُسُوقِ وَالْحَدِيثُ وَارِدٌ عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيلِ وَالْمَبَالِغَةِ فِي التَّجْوِيزِ عَنِ الْمَعَاصِي بِدَلِيلِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتَّى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَبَى ذَرْبٌ لِمَا بَلَغَ فِي السُّؤَالِ وَكَانَ زَكِيَّ وَكَانَ سَرَقٌ عَلَى رُغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ۔

ترجمہ: دوسری دلیل (معتزل کی) یہ ہے کہ (مرکب کبیرہ) مؤمن نہیں باری تعالیٰ کے فرمان ”المن كان مؤمناً الخ“ کیجیے سے، مؤمن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”لا یزنی الزانی الخ“ اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”لا یمان لمن لا امانۃ له“ کی وجہ سے اور (مرکب کبیرہ) کافر بھی نہیں اس وجہ سے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہ کرتی تھی اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکامات جاری کرتی تھی اور (بلکہ) اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی تھی۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہی ہے اس لیے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تخلیق کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر، ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کر رہی ہیں اس بات پر کہ فاسق مؤمن ہے یہاں تک کہ نبی ﷺ نے حضرت ابوذر غفاری سے فرمایا جبکہ انہوں نے سوال میں مبالغہ کیا ”وان زنی الخ“ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود (لا الہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

قولہ الثانی انه ليس بمؤمن الخ اس عبارت میں معتزلہ کی دوسری دلیل (جو مرکب کبیرہ کے عدم مؤمن اور عدم کافر ہونے پر مشتمل ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

دلیل نمبر (۳): مرکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”الْمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں فاسق کو مؤمن کے مقابل میں لایا گیا ہے اور تقابل مغایرت کا مقتضی ہے تو مغایرت بایں معنی ہوگی کہ فاسق مؤمن نہ ہو، کیونکہ اگر فاسق مؤمن ہوگا تو پھر مغایرت اور تقابل نہ ہوگا، تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ مرکب کبیرہ جو بالاتفاق فاسق ہے، مؤمن نہیں ہے۔

نیز نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن“ اور ”لا یمان لمن لا امانۃ له“ اول حدیث میں آپ علیہ السلام نے زانی سے جو کہ مرکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے اور دوسری حدیث میں آپ علیہ السلام نے خیانت کرنے والے سے جو کہ مرکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے، تو دونوں احادیث سے ثابت ہوا کہ مرکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے۔ اسی طرح مرکب کبیرہ کافر بھی نہیں، کیونکہ اجماع امت ہے اور بطریق تواتر امت کا یہ

عمل چلا آرہا ہے کہ مرکب کبیرہ کو قتل کرتے تھے اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اگر مرکب کبیرہ کا فر ہوتا تو پھر اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔

جواب: والجواب ان المراد بالفاسق الخ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے نہ کہ مرکب کبیرہ کیونکہ جب مطلق لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے، قاعدہ ہے "المطلق اذا يطلق يراد به الفرد الكامل" اور فاسق، مطلق لفظ ہے اس کافر دو کامل کافر ہے کیونکہ سب سے برافسق کفر ہے، باقی رہی احادیث وہ زجر اور تشدید پر محمول ہیں یا پھر اس سے مقصود ایمان کامل کی نفی کرتا ہے یا نور ایمانی کا سلب ہو جانا مراد ہے یا اس کو حلال اور ہلکا سمجھنے پر موقوف ہے جو یقیناً کفر ہے۔ بہر حال احادیث کا جو جواب دیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ ایسی آیات اور احادیث بھی ہیں کہ جن میں فاسق کو مومن کہا گیا ہے آیات کا ذکر تو ماقبل میں ہو چکا ہے۔ یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے (یعنی حدیث کا کچھ حصہ) کہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مومن ہیں اسی ایمان کی وجہ سے ضرور جنت میں جائیں گے اگرچہ سزا بھگت کر جائیں، وہ حدیث یہ ہے "ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق ثم في الرابعة على رغم انف ابى ذر" (رواہ البخاری و مسلمہ) (ترجمہ) نہیں ہے کوئی بندہ کہ جس نے کہا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں پھر مر گیا اسی توحید پر مگر وہ جنت میں داخل ہو گا میں نے کہا (ابوزر غفاریؓ مراد ہیں) اگرچہ وہ زنا بھی کرے اور چوری بھی کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر میں نے کہا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر چوتھی مرتبہ آپ نے فرمایا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے (جنت میں ضرور داخل ہوگا) ابوزر کی ناگواری کے باوجود۔

یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے گناہ کبیرہ کا مرکب بھی مومن ہے۔

وَأَحْتَجَّتِ الْحَوَارِجُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي أَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَوِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِي أَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْخِزْيَ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى لَا يَصْلُهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى وَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَالْجَوَابُ أَنَّهَا مَعْرُوكَةٌ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْإِجْمَاعُ الْمُتَعَقِّدُ عَلَى ذَلِكَ عَلَى مَامَرٍ وَالْحَوَارِجُ

خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِمُ الْإِجْمَاعُ فَلَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس بات میں کہ فاسق کافر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ الْخَلْعَ لَا جَوَازَ لَكَ نَازِلُ كَرْدِهِ احْکَامِمْ عَلَیْہِمْ عَلَیْہِمْ کَافِرٌ ہُوَ“ اور باری تعالیٰ کے فرمان ”وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذَلِکَ الْخَلْعَ“ (جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں) اور جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ”مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ الْخَلْعَ“ (جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے) اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”اِنَّ الْعَذَابَ الْخَلْعَ“ کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بد بخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”اِنَّ الْخِزْيَ الْیَوْمَ الْخَلْعَ“ کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا وغیرہ ذالک اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور احادیث کا) ظاہری معنی متروک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر (دلائل کر رہی ہیں) کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے اس طریقے پر جو گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

قولہ واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة الخ اس عبارت میں شارح خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، آخر میں یعنی ”والخوارج خوارج الخ“ کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی ہے۔ شارح نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے، انہوں نے ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے کہ جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے اول کی مثال یہ ہے۔

آیت نمبر (۱۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے، مذکورہ آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے کیونکہ وہ نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ضمیر فصل (ہم) خبر (الفاسيقون) کا مبتدا پر قصر کرنے کے لئے آئی ہے تو ”الفاسيقون“ خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کر دیا ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ

ہر فاسق کا فر ہے۔

حدیث: نبی علیہ السلام کا فرمان ”من ترك الصلوة منعماً فقد كفر“ وجہ استدلال یہ ہے کہ عہد انماز کو ترک کرنے والا چونکہ مرتکب کبیرہ ہے آپ علیہ السلام نے اس کو صراحۃً کا فر کہا ہے، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کا فر ہے، ثانی کی مثال، یعنی وہ نصوص کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت نمبر (۳): اِنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ كَذَّبَ وَكُوِّلٰی۔

آیت نمبر (۴): لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقٰى الَّذِیْ كَذَّبَ وَكُوِّلٰی۔

آیت نمبر (۵): اِنَّ الْخٰزِیْنَ الْیَوْمَ وَالسُّوءَ عَلٰی الْكَافِرِیْنَ۔

تینوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیات سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کفر ہے اور ادھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا تو نتیجہ یہ نکلا کہ مرتکب کبیرہ کا فر ہے۔

جواب: خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور نیز امت کا اجماع بھی اس بات پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں کیونکہ مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اور اس کے لئے دعا کرنے اور استغفار کرنے پر امت کا اتفاق رہا ہے۔

”والخوارج الخ“ کی عبارت ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب خوارج مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو گیا ہے؟

جواب: خوارج اہل السنۃ والجماعت کے اجماع سے خارج ہیں اور اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے لہذا خوارج کا اجماع سے خارج ہونا اجماع کے انعقاد میں رکاوٹ بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہوگا۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهِ یُاجْمَعُ الْمُسْلِمُوْنَ لِكُنْهْمُ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنِّهٖ هَلْ یَجُوزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلَیْ اَنِّهٖ یَجُوزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عَلِمَ عَلَمُهُ بِتَلْوِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُهُمْ اِلَیْ اَنِّهٖ یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنَّ قَضِیَّۃَ الْحُكْمَةِ النَّفْرِ قُلَّةٌ بَیْنَ الْمُسْمٰی وَالْمُحْسِنِ وَالْكَفْرِ نَهَابَةٌ فِی الْجَنَابَةِ لَا یَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَرَفَعَ الْحُرْمَةَ اَصْلًا فَلَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفَعَ الْغَرَامَةَ وَاَيْضًا الْكَافِرُ یَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا یُطْلَبُ لَهٗ عَفْوًا وَ مَغْفِرَةٌ فَلَمْ یَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حُكْمًا وَاَيْضًا هُوَ اِغْتِقَادُ الْاَبَدِ فِیَوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَهٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ لیکن (علماء نے) اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں، تو ان میں سے

بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت و شرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً متنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا نیکو کار و بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے کہ جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہ رکھے گا۔ اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلبگار نہیں ہوتا۔ پس اس کو معاف کرنا حکمت اور دانشمندی نہیں۔ اور نیز وہ (کفر) بیشکی کا اعتقاد ہے تو یہ بیشکی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

قوله واللہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرک بہ الخ ماتن کی یہ عبارت آیت قرآن سے اقتباس ہے۔ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونُ ذَلِكَ لِمَنْ یَشَاءُ" تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر اور شرک معاف نہیں کریں گے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے یا نہیں۔ مذکورہ عبارت میں شارح اسی اختلاف کو مع الدلائل بیان فرما رہے ہیں:

اشاعرہ: جو اشیاء میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے۔

دلیل: معاف کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔ البتہ مغفرت کا وقوع نہ ہوگا کیونکہ یہ بات دلیل نقلی سے معلوم ہوئی ہے کہ کفار و مشرکین کی مغفرت نہ ہوگی، اس کے متعلق وہ نصوص ہیں کہ جن میں کفار و مشرکین کے مخلد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

معتزلہ و ماتریدیہ: جو اشیاء میں حسن و قبح عقلی مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ناممکن ہے، اس پر چار دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارح نے بیان کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): لان قضیۃ الخ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے اگر کافر و مشرک کی مغفرت کر کے جنت میں داخل فرما دے تو پھر فرق قائم نہ رہنے کی وجہ سے عقلاً حکمت کے خلاف ہوگا جو کہ جائز نہیں، شارح نے اگرچہ اس کا جواب نہیں دیا تاہم اس کے جوابات دیئے گئے ہیں: (۱) اس دلیل کی بنیاد اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیک اور بد کے درمیان فرق رکھنا اللہ پر واجب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو عذاب دینے میں منحصر نہیں بلکہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدکاروں کو جنت میں داخل تو کر دے لیکن اپنے دیدار سے بدکاروں کو محروم رکھے یا جنت کی دوسری نعمتوں سے دور رکھے۔

دلیل نمبر (۲): والكفر نہایۃ الخ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو کسی حال میں بھی اباحت کا احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی اپنی حرمت کے اٹھ جانے کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا احتمال عقلاً ممکن نہیں، بخلاف دیگر گناہوں

کے، کسی نہ کسی وقت میں ان کی حرمت زائل ہو جاتی ہے مثلاً شراب کو دوا کی غرض سے پینا جبکہ مرض کا کوئی اور علاج نہ ہو۔

دلیل نمبر (۳): وایضاً الکافر الخ کا فر اپنے کفر کو چونکہ حق سمجھتا ہے اور معافی کا طلب گار نہیں ہوتا اس لئے اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے اگرچہ شارح نے ذکر نہیں کیا، جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنا خلاف حکمت نہیں بلکہ معاف کرنا اعلیٰ درجہ کا کرم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴): وایضاً هو اعتقاد الخ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر پر رہنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ رہتا، لہذا سزا بھی اس کو ہمیشہ کے لئے اور دائمی دینی چاہئے بخلاف دیگر گناہوں کے، کیونکہ گناہ گار اور مومن کا ارادہ ہمیشہ گناہ کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی کوشش اور خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے، اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ اعتقاد ابدی مسلم نہیں بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہو گیا۔ اور انتہائی کرم ہوگا کہ اعتقاد ابدی پر بھی سزا ابدی نہ دے تو کیا محال لازم آئے گا۔

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ أَوْ يَدُونَهَا خِلَافًا لِمُغْفِرَةِ لَوْ هِيَ تَقْرِيرُ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةً لِلْأَيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى بُيُوتِهِ وَالْأَيَّاتِ وَالْأَحَادِيثِ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ وَالْمُغْفِرَةُ يُخَصِّصُونَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ الْمُقَرَّرُونَ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوا بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلِ الْأَيَّاتِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةُ فِي وَعِيدِ الْعَصَاةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ عُمُومِهَا إِنَّمَا تَذُلُّ عَلَى الْوُجُوعِ دُونَ الْوُجُوبِ وَقَدْ كَثُرَتْ النُّصُوصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصِّصُ الْمُذْئِبُ الْمَغْفُورُ عَنْ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مغفرت کر دیں گے شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے، برخلاف معتزلہ کے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات اور احادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ گاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلے میں نصوص بہت ہیں تو مغفور گناہ گار کو وعید کے عموم سے خاص کر لیا جائے گا۔

قولہ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ الخ یہ مسئلہ بھی اہل السنۃ والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہیں گے گناہ معاف فرمائیں گے چاہے صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں پھر کبیرہ ہونے کی صورت میں بندہ نے چاہے توبہ نہ کر لی ہو یا توبہ نہ کی ہو اور بلا توبہ مر گیا ہو۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے: ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں کلمہ ”یا“ عام ہے معاذ اور کبار دونوں کو شامل ہے، کبار کی صورت میں توبہ و بلا توبہ دونوں کو شامل ہے، آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کے علاوہ جو ناجہ ہو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کبار کی صورت میں توبہ و بلا توبہ ہوسب کی معافی و مغفرت اللہ کی مشیت پر موقوف ہے جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث بھی اس معنی پر دلالت کر رہی ہیں جیسے ”لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا، إِنَّ رَبَّكَ لَلْنُّوْ مُغْفِرٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ وغیرہ۔

معتزل یہ کہتے ہیں کہ ”و یغفر ما دون الخ“ میں مغفرت صرف معاذ کے ساتھ خاص ہے باقی رہے کبار، اگر توبہ کر لی ہو تب تو مغفرت ہوگی ورنہ اگر بلا توبہ مر گیا تو یہ شخص کفر کے ہم پلہ ہو گیا حتیٰ کہ کفار کی طرح یہ شخص بھی مخلد فی النار ہو گا۔ دو طریقوں سے انہوں نے استدلال کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، جیسے ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اور جیسے ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اور ”وَكَانَ الْفُجَّارُ لَعْنَى جَحِيمٍ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کبار کو معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر وعید غلامی اور نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ”ثلاثة: قد حرم الله عليهم الجنة من النحر والعاق والديوث“ کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام کر دیا ہے (۱) شراب پینے والا (۲) عاق (والدین کا نافرمان) (۳) دیوث (بے غیرت) جو اپنی بیوی پر غیر آدمی کو دیکھے اور غیرت نہ کھائے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مذکورہ اشخاص کو (جو بغیر توبہ کے مر گئے) اللہ تعالیٰ معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر خبر کا جھوٹا ہونا وغیرہ ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيْ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ“ کہ میری بات بدلتی نہیں ہے۔

جواب: ”والجواب انها على تقدير الخ“ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض گناہگار مراد ہیں جبکہ اور نصوص کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہگاروں کو معاف کر دیا جائے گا جیسے ”إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مُغْفِرٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ، وَيَغْفِرُ عَنْ كَثِيرٍ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا“ وغیرہ۔ یہ نصوص عام ہیں ان سے بعض گناہگاروں کی تخصیص ضروری ہے تاکہ دوسری نصوص کے ساتھ تعارض باقی نہ رہے۔ یہ جواب ماتیہ کی موافقت پر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وعید غلامی بھی نہیں کرتے۔ اور

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مخالفین کی مذکورہ نصوص کو تمام اہل کبار پر مشتمل مان لیا جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ مذکورہ نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اہل کبار کو سزا دیں گے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے کہ ہم (اہل السنۃ والجماعت) کہتے ہیں کہ اللہ پر اہل کبار کو سزا دینا واجب نہیں ہے بلکہ جس کو چاہیں معاف کر دیں اگرچہ بغیر توبہ کے مرگیا ہو اور معتزلہ کے ہاں اللہ پر واجب ہے اس کو سزا دینا جو بلا توبہ مر گیا ہے۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعْدِ كَرَمٍ فَيَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقَّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدُنِّي۔

ترجمہ: اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت) میں سے بعض نے کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے یہ اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں میرے ہاں بات بدلنا نہیں کرتی۔

قولہ و زعم بعضهم الخ مراد اشاعرہ ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ نصوص میں وعید ضرور ہے تاہم اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دیں گے اور معاف کرنا اس کا اعلیٰ کرم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلائی کرنا جائز ہے، شارح فرماتے ہیں کہ محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا اپنی بات سے بدلنا لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واضح فرما چکے ہیں کہ "ما یبدل القول لدی الخ"

الثَّانِي أَنَّ الْمُذْنِبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَى ذَنْبِهِ كَانَ ذَلِكَ تَقَرُّرًا لَهُ عَلَى الذَّنْبِ وَأَعْرَاضًا لِلْعُقُوبِ عَلَيْهِ وَهَذَا يُضَافِي حِكْمَةَ إِسْمَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ أَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْمُعْتَمَدَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعْدِ الْمَقْرُونَةُ بِعَاقِبَةٍ مِنَ التَّهْدِيدِ تُرْجِّحُ جَلَابِ الْوُفُوعِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفَى بِهِ زُجُورًا۔

ترجمہ: (معتزلہ کا) دوسرا استدلال یہ ہے کہ گناہگار آدمی کو جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو اس (گناہ) پر ابھارنا ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ محض جواز عفو، سزا کے نہ ہونے کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا یقین کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور یقین عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عموماً جو وعید کے سلسلے میں وارد ہیں ملی ہوئی ہیں انتہائی تہدید (دھمکی) سے ہر ایک کی جانب سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

قولہ الثانی ان المذنب اذا علم الخ۔ اس عبارت میں شارح معتزلہ کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اہل کبار اگر بغیر توبہ کے مر گئے تو اللہ پر ضروری ہے کہ سزا دے اور معاف نہ کرے۔

دلیل نمبر (۲)؛ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو یقین ہو جائے کہ سزا نہ ملے گی بلکہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے تو پھر وہ آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اسی پر برقرار رہی رہے گا اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ بھی بنے گا جو ارسال نزل کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ انبیاء و رسل کے بھیجے کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں سے روکیں بصورت دیگر انبیاء یہ کہتے پھریں گے کہ پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اللہ تعالیٰ تمہارے سارے گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں تو بہ کے ساتھ وابستہ ہوں یا بلا تو بہ چاہے اسی حال میں تم مر جاؤ۔ یہ تو انبیاء کے بھیجے کی حکمت کے خلاف ہے۔

جواب: ”والجواب ان معبود الخ“ یہ ہے کہ ہم تو کفر و شرک کے علاوہ باقی گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں وہ بھی بعض کے حق میں اللہ کی مشیت کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز اور امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں، کیونکہ سزا کے سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص اس قدر تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ پر مشتمل ہیں کہ جو ہر ایک گناہگار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ سَوَاءً اجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيرَةَ أَمْ لَا لِذَوُلِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ يَكْفُرُ مَاذُونُ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَلَقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَالْإِحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ لِلسُّوَالِ وَالْمُجَاوِزَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ وَ ذَكَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى اللَّهِ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجْزُ تَعَذُّبُهُ لَا بِمَعْنَى اللَّهِ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنَى اللَّهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْعَ لِقِيَامِ الْأَوَّلَةِ السَّمَوِيَّةِ عَلَى اللَّهِ لَا يَفْعُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ تَجَنُّبُوا كَبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُمْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ۔

ترجمہ: اور جائز ہے صغیرہ پر سزا دینا برابر ہے کہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے، اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ کے فرمان ”وَيَكْفُرُ مَاذُونُ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ سے (ترجمہ کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے) اور قلمبند کرنا صرف سوال اور سزا دینے کے لئے ہے۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ (سزا دینا) عقلاً متنع ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ”ان تجتنبوا الخ“ (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے)

قولہ ويجوز العقاب على الصغيرة الخ اس عبارت میں شارح گناہ صغیرہ پر سزا دینے نہ دینے کے سلسلہ میں

اہل السنۃ والجماعت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو مع الدلائل بیان کر رہے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے بندہ کبیرہ گناہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو۔

دلیل (۱) اہل حق: باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”وَيُغْفِرُ مَا ذُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ“ کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جس کو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے تو غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ایسے ہی صغائر بھی داخل ہیں اگر چاہے تو صغائر پر بھی سزا دے سکتا ہے اور اگر چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے تو صغیرہ و کبیرہ دونوں پر سزا اور معافی اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صغیرہ پر سزا دینا ممکن اور جائز ہے۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا يُعَذِّبُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا“ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں اعمال نامہ کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ گناہ کا بھی اندراج ہے اور وہ اندراج سزا دینے کے لئے ہے اگر سزا دینے کے لئے نہ ہو تو پھر کفار خوف زدہ کیسے ہوں گے حالانکہ پوری آیات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار صغائر اور کبائر دونوں کے اندراج کو دیکھ کر خوف زدہ ہوں گے یہ خوف زدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اور اس پر سزا دینا ممکن ہے۔

معتزلہ: بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پھر صغیرہ پر سزا دینا جائز نہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ سزا دینا عقلاً متعین و محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا ہوگی نہیں، اس پر انہوں نے دلیل پیش کی ہے:

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے: ”اِنْ تَجْعَلُوْا كِبٰٓيْرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُوْا عَنْكُمْ سِيّٓآتِكُمْ“ اگر تم کبائر سے بچو گے کہ جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس آیت میں سیئات سے مراد صغائر ہیں کیونکہ کبائر کے مقابلہ میں آئی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں ان پر سزا نہیں ہوتی۔ اس دلیل کا جواب اگلی عبارت میں ہے۔

وَأَجِيبْ بِأَنَّ الْكَبِيرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ الْكَامِلُ وَ جَمْعُ الْأَسْمِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَوَاقِ الْكُفْرِ وَكَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً هِيَ الْحُكْمُ أَوَّلِي الْأَوَادِ الْقَائِمَةِ بِالْأَوَادِ الْمُخَاطَبِينَ عَلَى مَا تَمَّهَتْ مِنْ قَاعِدَةٍ أَنَّ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِي الْإِسْقَامَ الْأَحَادَ بِالْأَحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَكِسُوا يَابَهُمْ۔

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے اس طریقے پر کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ وہ (کفر) ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر تقسیم ہونے کا مقتضی

ہے جیسے ہمارا قول ”زکب القوم دو ابھم“ اور ”لبسو ثیابھم“ وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے

قوله واجیب بان الكبيرة المطلقة الخ اس عبارت میں شارح (ما قبل میں مذکورہ دلیل معتزل کا) جواب دے رہے ہیں۔ نیزو جمع الاسم بالنظر سے آخر تک دو مقدار اعتراضات کے جوابات بھی ہیں:

جواب: دلیل معتزلہ: آیت مذکورہ میں کبار سے کفر مراد ہے کیونکہ کبار، مطلق لفظ ہے اور قاعدہ ہے ”المطلق اذا يطلق يراد به فرد الكامل“ تو کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے، لہذا سینات (مضار) کا تقابل کبار سے نہیں، پھر اس پر ایک اعتراض ہے، اس کے دو جواب ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ کبار بصیغہ جمع ہے جبکہ کفر مفرد ہے تو کبار (جمع) کی تفسیر مفرد کے ساتھ کرنا کیسے درست ہے؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب نمبر (۱): یہ ہے کہ کفر کی انواع و اقسام بہت ہیں جیسے بت پرستی، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، رافضیت وغیرہ تو کبار بصیغہ جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے کیونکہ کفر کی متعدد قسمیں ہیں اس لئے کبار جمع ہے۔

جواب نمبر (۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ کبار (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد خطائین کے ساتھ قائم ہیں، چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان میں تعدد ہے مثلاً کفر ابو جہل، کفر ابولہب، کفر نمرود، کفر فرعون وغیرہ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبار بصیغہ جمع لائے اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم ”الاحاد علی الاحاد“ ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے ”زکب القوم دو ابھم“، ”ولبسوا ثیابھم“ کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر ایک بہت ہی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت ہی کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح ”ان تعجبوا کبار“ میں تعجبوا صیغہ جمع کا ہے اور ”کبار“ بھی جمع ہے تو قاعدہ کی رو سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچ جائے۔ چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن اس کا قیام جن افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر ”کبار“ بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

شارح کی یہ عبارت ”وان کان الكل ملء واحدة فی الحکمہ“ ایک اعتراض مقدار کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے ما قبل میں کہا ہے کہ کفر کی انواع ہیں حالانکہ فقہاء نے کہا ہے کہ ”الکفر ملء واحدة“ کہ کفر ملت واحد ہے۔ اسی وجہ سے نصرانی اپنے یہودی بھائی کا وارث بنے گا حالانکہ دین کا اختلاف ارث کے لئے مانع ہے، تو

آپ نے فہر کی اقسام اور انواع کیسے بنادیں؟

جواب: فقہاء کی بات صحیح ہے کیونکہ انہوں نے کفر کو باعتبار جنس کے واحد کہا ہے یعنی حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحده ہیں، لیکن باعتبار نوع (حقیقت) کے اس میں تعدد ہے مثلاً کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر کفار، کفر مجوس وغیرہ حاصل جواب یہ ہے کہ اتحاد جنس کے اعتبار سے ہے اور تخایر نوع کے اعتبار سے ہے فلا اشکال۔

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكِبِيرَةِ هَذَا مَذْكُورٌ فِيْمَا سَبَقَ إِلَّا أَنَّهُ اَعَادَهُ، يُعْلَمُ أَنَّ تَرَكَ الْمُوَاعِلَةَ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَيَتَعَلَّقُ بِهِ قَوْلُهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالِ وَالْإِسْتِحْلَالِ كُفْرٌ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّكْذِيبِ الْمُنَافِي لِلتَّصْدِيقِ وَبِهَذَا يَأْوُلُ النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ أَوْ عَلَى سَلْبِ اسْمِ الْإِيمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا (جائز ہے) یہ بات ما قبل میں ذکر ہو چکی ہے مگر (ماتن نے) اس کا اعادہ کیا تاکہ معلوم ہو جائے یہ بات کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کیا جاتا ہے اور تاکہ اس کے ساتھ (ماتن کا) یہ قول متعلق ہو جائے جبکہ حلال سمجھنے کے طریقے پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے۔ اور اسی تاویل کے ساتھ ان نصوص کو موقوف کر دیا جائے گا جو گناہ گاروں کے تخلص فی النار ہونے پر ایمان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

قوله والعفو عن الكبيرة الخ ماتن نے فرمایا اللہ کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے تو جائز ہے اس پر یہ شبہ ہوگا کہ یہ بات تو ماتن کے قول ”ویغفر ما دون ذلك لمن يشاء“ سے معلوم ہو چکی ہے کہ ”ما دون ذلك“ میں کبیرہ داخل ہے تو پھر ماتن نے یہاں دوبارہ ذکر کیوں کیا تو شارح نے اس کی دو جہیں بیان کی ہیں:

(۱) ماتن نے دوبارہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے (جیسا کہ ما قبل میں لفظ مغفرت کا ذکر کیا تھا) اسی طرح گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر لفظ عفو بھی بولا جاتا ہے۔ (۲) ماتن نے یہاں تکرار کے ساتھ اس لئے ذکر کیا تاکہ ماتن کا آنے والا قول یعنی ”إذا لم تكن عن استحلال“ اس سے متعلق ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعت کے ہاں جس طرح صغیرہ پر سزا جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ سمجھے ورنہ حلال سمجھنے کی صورت میں کفر ہوگا اس لئے کہ حلال سمجھنے میں تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق باقی نہ رہی جو ایمان کی حقیقت ہے۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ جو نصوص گناہ گاروں کے تخلص فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں ان سے مراد یہ ہے کہ بندہ نے گناہ حلال سمجھ کر کیا ہے اس لئے وہ بندہ تخلص فی النار ہے ان نصوص میں یہی تاویل کی جائے گی۔ وہ

نصوص یہ ہیں: ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اسی طرح حدیث ”لا یزنی الزانی حین زنی وهو مؤمن“ وغیرہ۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْكِبَايِرِ بِالْمُسْتَوْضِحِّ مِنَ الْأَخْيَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهَذَا مَبْنًى عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِذُنُوبِ الشَّفَاعَةِ فِيهَا لِشَّفَاعَةِ أَوَّلَى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجْزُ لَمْ تَجْزُ لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ فَإِنَّ أَسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ يَكُنُّ عَلَى ثُبُوتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَإِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْسِي نَفْعُهَا عَنِ الْكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَضَاءِ إِلَى تَقْبِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ بِاسْمِهِمْ مَعْنَى لَأَنْ مِثْلَ هَذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِي أَنْ يُوسِّمُوا بِمَا يَخْصُهُمْ لَا بِمَا يَعْصُهُمْ وَغَيْرُهُمْ وَلَكِنَّ الْمُرَادَ أَنَّ تَلْقِيحَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَكُنُّ عَلَى نَفْسِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ اللَّهُ إِنَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ يَقُولُ بِمَفْهُومِ الْمُعَافَاةِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّتِي وَهُوَ مُشْهُورٌ بِأَنَّ الْأَحَادِيثَ فِي بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةٌ مُعْنًى۔

ترجمہ: اور شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیک لوگوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں جو اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے اور یہ (اختلاف) مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی ہے یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے ہے، تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ (ممکن ہے) اور معتزلہ کے نزدیک جب (عفو کا) جواز نہیں تو (مغفرت کے لئے شفاعت) بھی ممکن نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان: ”وَاسْتَغْفِرْ لِلدُّنْيَا الْخ“ (اللہ تعالیٰ کا اپنے حق سے یہ فرمان کہ اے نبی) آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ الْخ“ کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دے گی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہو گا ان کی بد حالی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان (کفار) کا ایسا حال بیان کیا جائے جو انہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر مطلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت قائم ہو سکتی ہے جو منہم مخالف کا قائل ہو اور نبی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہورہ ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواترہ یعنی ہیں۔

قوله وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ (جواب السئال والجماعت اور معتزلہ کے مابین ہے) بیان کر رہے ہیں۔

اس عبارت کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ ”ولیس المراد“ تک ہے اس حصے میں اہل السنّت والجماعت کی شفاعت کے ثبوت پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں اور دوسرا حصہ ”ولیس المراد“ سے آخر تک ہے اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: اہل السنّت والجماعت کے نزدیک شفاعت کا معنی گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے ہے اور معتزلہ کے نزدیک شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانا ہے۔

پہلا حصہ: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت ہوگی، ایک حدیث میں ہے آپ نے فرمایا کہ ”قیامت کے دن تین طرح کے لوگ سفارش کریں گے انبیاء، علماء اور شہداء، یہ روایت حضرت عثمانؓ سے مروی ہے بحوالہ ابن ماجہ۔ اور معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی کرنا مراد لیتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں مذکورہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے وہ یہ ہے کہ ”و یغفر مادون ذلك لمن يشاء“ کے تحت اہل السنّت والجماعت کے نزدیک بغیر شفاعت کے اہل کبار کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ تو بطریق اولیٰ ممکن ہوگی اور معتزلہ کے نزدیک اہل کبار کی مغفرت جب بغیر شفاعت کے جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگی۔ شفاعت کے ثبوت پر ہمارے دلائل:

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان: ”وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کریں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے تو شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ (نبی چونکہ گناہوں سے معصوم ہوتا ہے تو اس کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یعنی ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہو اس سے انبیاء معصوم نہیں ہوتے، باقی لوگوں کے حق میں لفظ ذنب عام ہوگا جو صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے)

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ (کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی) وجہ استدلال یہ ہے کہ قیامت کے دن کفار کی بدحالی اور مایوسی بیان کرتے ہوئے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے جب کسی کی اس قسم کی حالت بیان کی جائے تو پھر یہ حال انہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

دوسرا حصہ: ولیس المراد ان تعلیق المحکم الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے مگر اعتراض

سے پہلے مفہوم مخالف کا معنی سمجھ لیں:

مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ (شی) کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے، جیسے ایک حدیث میں ہے ”فی الغنم السائمة زکوٰۃ کہ سائہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائہ (جو کہ مسکوت عنہ ہے) بکریوں میں زکوٰۃ نہیں ہے، شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ معتبر ہے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ غیر سائہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں، جو حدیث کا مفہوم مخالف ہے، حنفیہ حضرات کے ہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ غیر سائہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں مگر اس کو دوسری نص سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ مذکورہ حدیث کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

اعتراض: مذکورہ آیت ”لَمَّا تَفْعَلُوهُمُ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہے مومنین تو ان کے حق میں آیت مسکوت ہے مگر آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مومنین کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ آپ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں تو پھر مذکورہ آیت کو معتزلہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ”شفاعتی لاهل الکباۃ من امتی“ ابوداؤد وشریف اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس بن مالک اس کو امام ابوحنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کباۃ کے لئے ہے تو اس حدیث سے بھی اہل کباۃ (مرکب کبیرہ) کے لئے شفاعت ثابت ہے: یہ حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے اور متواتر المعنی ہے جس کی حجت مسلم ہے۔

وَاٰخَرَتْهُ الْمَعْتَزَةُ بِمَوْلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَكَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَاسِبٍ وَلَا فُتُوحٍ يُطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِهِ دَلَالَتُهَا عَلَى الْعُمُومِ فِي الْأَشْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ أَنَّهُ يَجِبُ تَخْوِصُهَا بِالْكَفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْأَوَّلَةِ

ترجمہ: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مثل سے ”واتقوا یوماً الخ“ اور اس کے فرمان ”وما للظالمین الخ“ اور جواب ان (آیات) کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص اور ازمان اور احوال پر، یہ ہے کہ ان (آیات) کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے (تمام) دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے (یعنی تطبیق دینے کی غرض سے) **قوله** و احتجت المعتزلة بمولى قوله تعالى الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کے جوابات

پیش فرما رہے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے:

پہلی آیت: ”وَإِن تَقُوتُوا يَوْمَئِذٍ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ“ (اور ژر وہ اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ اس کی طرف سے کوئی ذیہ لیا جائے گا اور نہ وہ مدد کئے جائیں گے)

دوسری آیت: ”مَّا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَاسِبٍ وَلَا شَافِعٍ يُطَاعُ“ (ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارش کرے جس کی بات مانی جائے) (دونوں آیات سے ثابت ہو رہا ہے کہ کسی کے حق میں بھی کوئی شفاعت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کے چار جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ان آیات سے کفار ہی مراد ہیں کہ ان کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا کر سکے گا۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص خواہ مؤمن ہوں یا کافر ہوں سب کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو، مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو کسی کے لئے شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“۔

جواب نمبر (۳): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام احوال میں شفاعت کی نفی کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ بعض مخصوص احوال میں شفاعت کسی کی قبول نہ کی جائے مثلاً اس حالت میں کہ جب ادخال نارا کا حکم قطعی طور پر صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ قیامت کے دن کیا آپ اپنے گھروالوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا (۱) وزن اعمال کے وقت (۲) نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت (۳) پہل صراط سے گزرنے کے وقت۔ تو معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی آدمی کا کسی کے حق میں شفاعت کرنا تو دور کی بات ہے اپنے گھروالوں کو بھی یاد نہ رکھے گا۔

جواب نمبر (۴): چلو ہم آپ کی ساری بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں اور تمام احوال میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں لیکن دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر آیات و

احادیث موجود ہیں، تمہارے دلائل ثانی اور ہمارے دلائل مثبت ہیں دونوں کے درمیان تطبیق دینا ضروری ہے تاکہ تعارض رفع ہو جائے، تو جو نصوص نئی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں وہ کفار کے ساتھ خاص ہیں ایسی صورت میں وہ نصوص عام خاص منہ بعض کے قبیل سے ہوں گی۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكِبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْعَلَابَ وَثُرُوكَ الصَّغِيرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيرَةِ لَا يَسْتَوْحِقَانِ الْعَذَابَ عَنْهُمْ فَلَا مَعْنَى لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ النَّصُوصَ ذَالَةً عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجَنَائِدِ۔

ترجمہ: اور جبکہ اصل عفو (نفس معافی) اور شفاعت ثابت ہے دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے۔ معزول قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے (قابل ہوئے) ثواب کی زیادتی کے لئے اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ بہر حال پہلی بات اس لئے کہ تائب (توبہ کرنے والا) اور مرکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں ان (معزول) کے نزدیک، تو پھر عفو کا کیا معنی؟ اور بہر حال دوسری بات پس اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کرنے کے معنی میں ہے۔

قوله ولما كان اصل العفو والشفاعة الخ اس عبارت میں شارح معزولہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لحاظ سے معزول کو اس کے انکار کی گنجائش نہ ہوئی۔ چنانچہ وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتیٰ کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مؤمن ہو یا کافر، اللہ تعالیٰ صغائر پر کسی کو سزا نہ دے گا حتیٰ کہ مرکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو، مؤمن کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ اس کا فرمان ہے ”إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ كَبَائِرُ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُلُّوْهُ عَنْكُمْ سَبِيْكَ لِكُلِّوْهُ لَمَرْكَبِ كَبِيرَةٍ جُوْلا تَوْبَةٍ مَرَّ مَيَا هُوَ اس کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ کافر اپنے کفر کی اور مرکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا میں مصروف ہے۔ دونوں مخلد فی النار ہیں ان کو اپنی سزا سے چھٹکارا ہی نہیں ملے گا کہ صغائر کی ان کو سزا دی جائے۔ اور نہ یہ ہوگا کہ صغائر کی بھی ساتھ ساتھ سزا دی جائے اس لئے کہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے اس پر اضافہ ممکن نہیں۔

دوسری چیز شفاعت ہے، معزول اس کا یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ نیک بندوں کے لئے ثواب اور درجات کا اضافہ کرنا۔ شارح نے معزولہ کی دونوں باتوں کی تردید فرمائی ہے:

(۱) معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کہ جس نے گناہوں سے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچتا رہا ہو وہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ تو پھر معاف کئے جانے کا کیا معنی ہے؟ حالانکہ معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مستحق عذاب کو سزا نہ دیتا ہے۔ جب عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں بنتا۔

(۲) شفاعت کا معنی ہے کسی کے گناہ معاف کرانے کی سفارش کرنا، نہ کہ وہ معنی جو معتزلہ نے بیان کیا ہے کہ ثواب میں اضافہ کرانا۔ یہ معنی اس لئے فاسد ہے کہ پھر ان روایات کا کیا جواب ہوگا کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت۔ جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی جیسا کہ حدیث مشہورہ ہے کہ آپ علیہ السلام قیامت کے دن عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی اور ان کو جہنم سے نکالا جائے گا۔ جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے کہ جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ خلود فی النار ہے۔

وَأَهْلُ الْكِبَايَرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَدْخُلُونَ لِي النَّارِ فَإِنْ مَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوَبَّوْا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَنَفْسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ ۖ قَبْلَ دُخُولِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِأَنَّهُ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ وَ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّعْمِ عَلَى اللَّهِ عَلَى كَوْنِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْإِيمَانِ وَ أَيْضًا الْخُلُودُ فِي النَّارِ مِنْ أَكْثَرِ الْعُقُوبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءُ لِلْكَافِرِ الَّذِي هُوَ أَكْثَرُ الْجَنَابَاتِ فَلَوْ جُوزِيَ بِهِ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةٌ عَلَى قَدْرِ الْجَنَابَةِ فَلَا يَكُونُ عَذَابٌ

ترجمہ: اور مومنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے اگرچہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں باری تعالیٰ کے اس فرمان: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ کی وجہ سے (کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا) اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اپنی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے قبل دیکھ لے پھر دوزخ میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالافتاق باطل ہے۔ پس جہنم سے نکلنا مستحکم ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے) اور باری تعالیٰ کے فرمان: ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ الْخ“ کی وجہ سے (کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اچھے کام کئے ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں) ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں ہونے پر باوجودیکہ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نیز جہنم میں ہمیشہ رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس

کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے، تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

قولہ واهل الکباۃ من المؤمنین الغیۃ بھی اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے کہ اہل کباۃ من المؤمنین جو بلا تو بہ مر گئے کیا عہد فی النار ہوں گے یا نہیں؟ معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی کے قائل ہیں۔ اس عبارت میں شارح نے اہل سنت والجماعت کی تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ تیسری دلیل انفرادی طور پر معتزلہ کے خلاف پیش کی ہے۔

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ (جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کر گیا اس کا بدلہ پائے گا) مِثْقَالَ ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے مگر مِثْقَالَ یہاں وزن کے معنی میں نہیں ہے، ذرہ چھوٹی چوٹی کو بھی کہتے ہیں اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعائیں پہنچتی ہیں تو اس وقت وہ ذرات محسوس ہوتے ہیں، آیت سے استدلال یہ ہے کہ نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے اب بدلہ ملنے کی عقلاً تین صورتیں ہیں اول دو باطل ہیں تیسری متعین ہے وہی ہمارا مدعی ہے۔

(۱) نفس ایمان کا بدلہ دنیا میں نعمتوں کی شکل میں دیدیا جائے، یہ باطل ہے اس لئے کہ نصوص سے ثابت ہے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حدیث موجود ہے ”مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (کہ جس کی موت اس یقین کی حالت میں آئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا)

(۲) نفس ایمان کا بدلہ پہلے جنت میں داخل کر کے دیا جائے بعدہ جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈال دیا جائے یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے جو جنت میں داخل ہو گیا تو وہ اس میں ہمیشہ رہے گا نکالا نہیں جائے گا کہ اس کو کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے۔

(۳) کبیرہ گناہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے پھر سزا بھگتتے کے بعد وہاں سے نکال کر ایمان کا بدلہ دینے کے لئے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے، یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعی ہے کہ مرکب کبیرہ جو بلا تو بہ مر گیا ہو اس کے لئے غلہ فی النار نہ ہوگا بلکہ گناہوں کی سزا پانے کے بعد جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ اور فرمان باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا“ وغیرہ کہ مومن اہل جنت میں سے ہے نہ کہ عہد فی النار۔ اس کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ مرکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندہ معصیت (گناہ) کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): یہ معتزلہ کے خلاف الزامی دلیل ہے کہ جو حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اس کا مدار ہے جس کے معتزلہ قائل ہیں نہ کہ اشاعرہ، اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ غلو دنی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر یعنی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا، اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے اب اگر مرتکب کبیرہ کو سزا غلو دنی النار کی دی گئی تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو عقل قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا، لہذا مرتکب کبیرہ کو غلو دنی النار کی سزا دینا تمہارے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وَذَهَبَ الْمُعْتَزَلَةُ إِلَى أَنَّ مَنْ أَدْخَلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيهَا لِأَنَّهُ، إِمَّا كَافِرٌ أَوْ صَاحِبُ كَبِيرَةٍ مَاتَ بِهَا تَوْبَةً إِذِ الْمَعْصُومُ وَالْتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيرَةِ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَايِرَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ النَّارِ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ أَصُولِهِمْ وَالْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْإِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ مَاتَ بِهَا تَوْبَةً بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّهُ، يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مُضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيَنَالُ اسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصَدُوهُ، وَهُوَ الْاسْتِحْبَابُ وَإِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَذَابٌ فَإِنَّ شَاءَ عَفَا وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، مُدَّةٌ ثُمَّ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ الثَّانِي النَّصُوصُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْخُلُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ، جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلِهِ تَعَالَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، فَلَا تِلْكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالْجَوَابُ أَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لَيَكُونُ مُؤْمِنًا لَا يَكُونُ إِلَّا كَافِرًا وَكَذَا مَنْ تَعَدَّى حُدُودَ الْخُلُودِ وَكَذَا مَنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، وَشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سَلِمَ فَالْخُلُودُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَكْتُبِ الطَّوِيلِ كَقَوْلِهِمْ سَجَنٌ مُخَلَّدٌ وَلَوْ سَلِمَ فَمَعَارِضُ النَّصُوصِ الدَّلَالَةِ عَلَى عَدَمِ الْخُلُودِ كَمَا مَرَّ۔

توجہ: اور معتزلہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جو شخص جہنم میں داخل کر دیا گیا وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر ہو گیا یا صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر گیا، اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ کہ جب وہ کبائر سے بچتا رہا ہو یہ ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد دنی النار ہے اور اسی طرح ہے صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دوزخ کی دلیلوں سے، پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور وہ عذاب خالصہ دائمی حضرت ہے تو (عذاب) اس ثواب کے استحقاق کے منافی ہے جو (ثواب) خالصہ دائمی مستحق ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرنا ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار کرنا ہے کہ جس معنی کا انہوں (معتزلہ) نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اس (اللہ) کا فضل ہے اور

عذاب عدل ہے پس اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو عذاب دے ایک مدت تک پھر اس کو جنت میں داخل کر دے، دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو غلو پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”ومن یقتل مؤمناً الخ“ (کہ جو شخص کسی مومن کو عمدتاً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”ومن یعص الله ورسوله الخ“ (کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائیں گے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”من کسب سیئۃ الخ“ (کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا حاطہ کر لیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے) اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور اسی طرح وہ شخص کہ جس کا اس کی خطاؤں نے حاطہ کر لیا ہو اور اس کو ہر طرف سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو غلو کبھی زیادہ بظہر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ان کا قول ”جن مخلص“ (بمعنی لمبی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم غلو پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

قوله وذهب المعتزلة الى ان من الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کے مذہب کو مع الدلائل اور ان کے جوابات کو بیان فرما رہے ہیں، معتزلہ کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ معصوم بھی دوزخ میں نہیں جائے گا ایسے ہی گناہوں سے توبہ کرنے والا بھی نہیں جائے گا باقی دو قسم کے لوگ رہ گئے (۱) کفار (۲) مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو کافر کے مخلص فی النار ہونے پر تو مسلمانوں کا اجماع ہے، باقی رہا مرتکب کبیرہ بلا توبہ، آیا وہ مخلص فی النار ہوگا یا نہیں، ہم اہل سنت اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ و خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں، معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے، عذاب اور ثواب دو متباہن کلیاں ہیں۔ عذاب دائمی حضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے اول میں ایسی حضرت ہے کہ جس میں منفعت بالکل نہیں اور ثانی میں ایسی منفعت ہے کہ جس میں حضرت بالکل نہیں، اور اجتماع تھینین محال ہے کیونکہ دونوں متضاد کلیاں ہیں، لہذا اب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو اور لامحالہ مستحق عذاب ہوگا دائمی طور پر فقط، جو کہ ہمارا مدعی ہے۔

جواب: آپ نے عذاب اور ثواب کا جو معنی بیان کیا ہے وہ درست ہے مگر اس میں دوام کی قید غلط ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جس کے قائل معتزلہ ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے۔

ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب دینا محض اس کا فضل ہے اور عذاب دینا اس کا عدل ہے اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع

اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے، ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے۔ لہذا ثواب، فضل باری ہے اور عذاب، عدل باری ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل سے یا کسی کی سفارش سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے تو اس کو ایک مدت تک عذاب دے کہ بعدہ جنت میں داخل کر دے۔

دلیل نمبر (۳): وہ نصوص ہیں کہ جو مرتکب کبیرہ کے مخلصی فی النار ہونے پر دلالت کر رہی ہیں وہ تین آیات ہیں جن کو شارح بیان فرما رہے ہیں، ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی دیے ہیں۔

آیت نمبر (۱): ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُہٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيہَا“

آیت نمبر (۲): ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَعْتَزْ بِحُكْمِہٖ يُدْخِلْہٗ نَارًا خَالِدًا فِيہَا“

آیت نمبر (۳): ”وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِہٖ خُطْبَتُہٗ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيہَا خَالِدُونَ“

جواب نمبر (۱): مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبار کے حق میں، چنانچہ پہلی آیت کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا اس کے لئے خلود فی النار ہے ظاہر بات ہے کہ وہ کسی مومن کو مومن ہی کی وجہ سے وہی قتل کرے گا کہ جو اس کے ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقیناً کافر ہے یا صحابہ یعنی مستحکم مراد ہے، تو قتل مومن کو حلال سمجھنا بھی کفر ہے لہذا یہ آیت کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔ اور دوسری آیت میں ”حدود“ لفظ مضاف ہے جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی استغراق کا فائدہ دیتی ہے اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی نافرمانی کرے اور سب احکام کو چھوڑ دے تو اس صورت میں تمام احکام کے اندر ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی چونکہ داخل ہے تو اس کا ترک کرنا لازم آئے گا یقیناً اس کا ترک کرنے والا کافر ہے، تو یہ آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کر لیں یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ اس کے دل میں ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے تو آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ تینوں آیتیں فاسق مومنین کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں نہ کفار کے بارے میں، تو پھر ہم کہیں گے کہ خلود کا لفظ کبھی ”محکث طویل“ یعنی لمبی مدت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے بولتے ہیں ”سجن مخلص“ یعنی دائمی قید، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک ہوتی ہے، اسی طرح کہا

جاتا ہے کہ ”خلد اللہ ملکہ“ کہ اللہ تعالیٰ اس کی حکومت کو تادیر قائم رکھے۔

جواب نمبر (۳): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ غلو کا معنی دوام ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں جو عدم غلو پر دلالت کر رہی ہیں جیسے ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“۔ اور حدیث ابو ذرؓ ”وان زنی وان سرق علی رجمہ انف ابی ذرؓ“ تو معتزلہ کا ان آیات سے کہ جو معارض ہیں دوسری آیات (عدم غلو فی النار) کے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَالْإِيمَانُ فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيقُ أَيْ إِذْعَانُ حُكْمِ الْمُتَغَيِّرِ وَقَبُولُهُ وَجَعْلُهُ صَادِقًا إِفْعَالٌ مِنَ الْآمِنِ كَانَ حَقِيقَةً آمِنَ بِهِ أَمْنُهُ التَّكْذِيبُ وَالْمُخَالَفَةُ يُعْذَى بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِخْوَةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا أَيْ بِمُصْصِقٍ وَبِالْكَأَمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ الْحَدِيثُ أَيْ تُصَدِّقَ۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا، افعال (کا مصدر ہے) امن سے ماخوذ ہے گویا کہ ”امن بہ“ کی حقیقت اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا ہے، لام کے ذریعے بھی متعدی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے: حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت بیان کرتے ہوئے ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور (متعدی) ہوتا ہے باء کے ساتھ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان: ”الایمان ان تؤمن بالله“ یعنی تو تصدیق کرے۔

قوله و الایمان فی اللغه التصدیق الخ یہاں سے ماتن ایمان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اس کے اندر ہمزہ افعال کا اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنی کسی کو امن والا بنانا ہوگا (جعل الغیر امناً) اور اگر ہمزہ افعال میرورت کا ہو تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہوگا پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا، شارحؒ کو مذکورہ بات سے اتفاق نہیں ہے کہ ایمان کا لغوی معنی کسی کو امن دینا یا امن والا ہونا ہے بلکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے یعنی کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اور اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا ہے۔ اس کا نام تصدیق (ایمان) ہے۔ یہی ایمان کا شرعی معنی ہے لغوی اور شرعی معنی میں صرف اطلاق اور تنقید کا فرق ہے۔ ایمان لغوی یہ ہے کہ کسی بھی خبر دینے والے کی بات کو خواہ وہ مجرب نہ ہو یا غیر نبی ہو، سچ جان کر سچا ماننا اور اس کو قبول کر لینا ہے۔

ایمان شرعی یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں کو سچا ماننا اور ان کو قبول کرنا کہ جن کو وہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، تصدیق کے اندر معنی لغوی (جعل الغیر امناً) بھی موجود ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا

ہے تو اس کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مامون و بے خوف کر دیتا ہے۔ تو بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ایمان لغوی تصدیق کا نام ہے اس پر شارح نے دلائل دیئے ہیں:

دلیل نمبر (۱): (کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے) جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ کو کہا تھا ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ (کہ آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے) یہاں مومن بمعنی صدق ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی ایمان کا لغوی معنی ہے۔

دلیل نمبر (۲): (کبھی ایمان بواسطہ ”باء“ متعدی ہوتا ہے) جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”الایمان ان تؤمن بالله و ملئکتہ“ (الحديث)۔ یہاں ”تؤمن“ تصدیق کے معنی میں ہے، اگر ایمان کا حقیقی (لغوی) معنی تصدیق کے نہ ہوتا تو پھر آپ علیہ السلام کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ علیہ السلام کا مقصد اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کو بیان کرنا تھا۔

وَكَيْسَتْ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ أَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ إِلَى الْخَبَرِ أَوْ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ ادِّعَانٍ وَ قَبُولِ بَلِّ هُوَ ادِّعَانٌ وَ قَبُولُ ذَلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ التَّسْلِيمِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْإِمَامُ الْفَوْزَالِيُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارِصِيَّةِ بِكَرْوَيْدَنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيقِ الْمُتَقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِي أَوَّلِ عِلْمِ الْوِزَانِ الْعِلْمُ إِمَّا تَصَوُّرٌ وَإِمَّا تَصْدِيقٌ صَرَّحَ بِذَلِكَ رِوَيْسُهُمْ ابْنُ سَيْنَةَ

ترجمہ: اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آجائے خبر یا خبر کی طرف بغیر یقین کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ وہ (تصدیق) یقین کر لینا اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا لفظ صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی تشریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہے کہ جس کو فاری میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطق کے آغاز میں کہ علم یا تو تصور ہے یا تصدیق، مناطہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تشریح کی ہے۔

قولہ: وليست حقيقة التصديق الخ شارح کی گزشتہ تقریر یعنی ایمان کے لغوی معنی بمعنی تصدیق پر ایک اعتراض مقدور اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ نیز تصدیق کے معنی مذکور پر امام غزالی اور ابن سینا کی تائید بھی شارح نے پیش کی ہے۔
اعتراض: بعض کفار تو حضور علیہ السلام کو سچا جانتے تھے خصوصاً اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو ان کو مومن کہنا چاہئے تھا حالانکہ ان کو مومن نہیں کہا گیا تو معلوم ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ تصدیق صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانے کا نام نہیں بلکہ خبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے کہ جس کو تسلیم و انقیاد سے تعبیر کر سکیں، کفار (اہل کتاب) کو نبی علیہ السلام کی

سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم و انقیاد ان کو حاصل نہ تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم اور انقیاد ہے اسی کی امام غزالی (جو ۴۵۰ھ میں شہر بران میں پیدا ہوئے نام محمد لقب جتہ الاسلام کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہوئے جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزالی طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے آپ اس گاؤں میں پیدا ہوئے اس لئے غزالی کہلاتے ہیں) نے تصریح فرمائی ہے بعنوان دیگر تصدیق کی حقیقت تسلیم و انقیاد ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنی ہے بغیر عتاد اور انکار اور استکبار کے مان لینا۔

شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی کے درمیان نسبت تساوی کی ہے، مناطقہ کے رئیس ابن سینا (جن کا نام حسین اور کنیت ابوعلی بن عبد اللہ بن سینا ہے بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے پہلے فقہ پھر فلسفہ کے فنون مثلاً پھر علم طب حاصل کیا یہ سب کچھ بخارا میں حاصل کیا پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم کے اندر مہارت حاصل کر لی۔ شرابی تھا آخر عمر میں قرآن پاک حفظ کیا عبادت میں مشغول ہو گیا مگر یہ عبادت اس کو تب کام آئی کہ جب وہ عقائد فلسفیہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہے) نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

فَلَوْ حَصَلَ هَذَا الْمَعْنَى لَيُغْنِ الْكُفَّارَ كَانَ اِطْلَاقُ اسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنْ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَا فَرَضْنَا اَنْ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمُسْلِمُهُ وَاَقْرَبُهُ وَعَوْلٍ وَمَعَ ذَلِكَ هَذِهِ الزُّنَانُ بِالْاُخْتِيَارِ اَوْ مَسْجِدٌ لِلنَّصْرِ بِالْاُخْتِيَارِ نَجْعَلُهُ كَافِرًا لِّمَا اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذَلِكَ عَلَامَةً التَّكْذِيبِ وَالْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: اگر یہ معنی کسی فرد کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کر لیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے ڈکار باندھتا ہے یا تب کو سجدہ کرتا ہے اختیار کے ساتھ، تو اس کو ہم کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام نے ان چیزوں (یعنی زنا اور بت کو سجدہ کرنا وغیرہ) کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے۔

قولہ فَلَوْ حَصَلَ هَذَا الْمَعْنَى الخ یہ سابقہ جواب کی وضاحت ہے کہ اگر تصدیق کے ساتھ کوئی منافی تصدیق چیز ہو گی تو اس وقت تصدیق ختم ہو جائے گی۔ مثلاً تکذیب کی علامت کا پایا جانا تصدیق کو ختم کر دیتا ہے۔ لہذا اگر کسی کافر کو تصدیق بمعنی تسلیم حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق (ایمان) نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے

ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامت ہے مثلاً ایک شخص آپ علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے مگر اپنے اختیار سے دُعا بھی باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے (زنا رزاء کے ضمنہ اور نون کی تشدید کے ساتھ، یہ ایک دھماکہ ہوتا ہے کہ جس کو کفار اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو انکا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارالاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا اب انہوں نے اس کو اعزاز استعمال کرنا شروع کر دیا) یا اپنے اختیار سے بت کو مجبور کرنا جو جبر و اکراہ کے بغیر ہوتا ہے، ہم اس کو کافر نہیں گئے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

وَتَحْقِيقُ هَذَا الْمَقَامِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيقَ إِلَى حَلِّ كَثِيرٍ مِنَ الْأَشْكَالِ الْمُورَدَةِ فِي مَسْأَلَةِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق جس طریقے پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کر دے گی بہت سارے اشکالات کو حل کرنے کی طرف جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

قولہ و تحقیق هذا المقام الخ شارح فرماتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے ایمان لغوی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے وہ بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کہ جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں ان میں مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق تو ابوجہل کو بھی حاصل تھی کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق مانتا تھا لہذا اس کو مومن کہنا چاہئے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ تسلیم اور انقاد کا فقدان ہے جو تصدیق کی حقیقت ہے۔

اعتراض: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو آدمی تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے یعنی نماز روزہ بھی کرے مگر ساتھ بتوں کو مجبور کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو ایسے آدمی کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: اس کے اس عمل (بتوں کو مجبور کرنا، شرعی حکم کا مذاق کرنا) کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اس لئے اس کو کافر کہا جائے گا۔

وَإِذَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ مَعْنَى التَّصَدِيقِ فَاعْلَمْ أَنَّ الْإِيمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْ تَصَدِيقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجْبُتُهُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِنْجَمًا فَإِنَّهُ كَافٍ فِي الْعُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْإِيمَانِ وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهُ عَنِ الْإِيمَانِ التَّفْصِيلِيِّ فَاَلْمُشْرِكُ الْمُصَلِّقُ بِوُجُودِ الصَّالِحِ وَصِفَاتِهِ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا إِلَّا بِحَسَبِ اللَّغَةِ دُونَ الشَّرْعِ لَا لِخِلَافِهِ بِالتَّوْحِيدِ وَاللَّهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ وَالْأَقْرَارُ بِهِ أَيْ بِاللِّسَانِ إِلَّا أَنَّ التَّصَدِيقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ أَصْلًا وَالْأَقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهُ كَمَا فِي

حَالَهُ الْأَكْرَاهُ فَإِنْ قِيلَ قَدْ لَا يَبْقَى التَّصَدُّيقُ كَمَا فِي حَالَةِ النَّوْمِ وَالْغَفْلَةِ قُلْنَا التَّصَدُّيقُ بَاقٍ فِي الْقَلْبِ وَالذَّهْوَلُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ حُضُورِهِ وَلَوْ سَلِمَ فَالْشَّارِعُ جَعَلَ الْمُحَقَّقَ الَّذِي لَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا يُضَادُّهُ فِي حُكْمِهِ الْبَاقِي حَتَّى كَانَ الْمُؤْمِنُ إِسْمًا لِمَنْ آمَنَ فِي الْحَالِ أَوْ فِي الْمَاضِي وَلَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلَامَةُ التَّكْذِيبِ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدُّيقُ وَالْإِقْرَارُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ إِخْتِيَارُ الْإِمَامِ شَمْسِ الْإِيمَانِ وَالْفَخْرِ الْإِسْلَامِ۔

ترجمہ: اور جب تو نے پہچان لیا تصدیق کے معنی کی حقیقت کو، تو جان لے کہ ایمان، شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جس کو (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں یعنی نبی کی (اجمالی) تصدیق قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا "من عند اللہ" لے کر آنا یقینی طور پر جان لیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کے لئے اور اس کا درجہ کم نہیں ایمان تفصیلی سے، پس وہ مشرک جو صانع کے وجود کی اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا ہے تو وہ مومن نہ ہوگا مگر لغت کے اعتبار سے نہ کہ شریعت کے اعتبار سے اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے توحید میں۔ اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" میں۔ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا ہے مگر تصدیق ایسا رکن ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم جواب دیں گے کہ تصدیق دل میں باقی ہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع نے اس شئی محقق کو کہ جس پر اس کی ضد طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا جو فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گذشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ وہ ہے کہ جو (مصنف نے) ذکر کیا ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے یا بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الاندلسی اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

قولہ و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق الخ اب یہاں سے ماتن ایمان کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔

اس کی تشریح سے قبل اجمالی یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ شارع نے یہاں سے ایمان شرعی کے بارے میں پانچ

مذہب بیان کئے ہیں:

(۱) بعض علماء اہل السنۃ والجماعت کا ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور یہی مذہب شمس الاندلسی اور فخر الاسلام بزدوی کا ہے۔

(۲) جمہور محققین و امام ابوحنیفہؒ کا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں احکام جاری کرنے

کے لئے شرط ہے۔

(۳) کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۴) جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(۵) فرقہ قدریہ کا ہے کہ ایمان ”ما جاء به النبی علیہ السلام“ کی معرفت کا نام ہے۔

اب سنئے اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ تک ہے اس حصے میں شارح نے ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کیا ہے، دوسرا حصہ ”فان قيل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں پہلے مذہب والوں پر ایمان کے سلسلہ میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں:

پہلا حصہ: بعض علماء اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا کہ جن کو نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں اور ان باتوں کے حق و سچ ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا۔

اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں ایک تصدیق قلبی اور دوسرا اقرار باللسان، لیکن اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالات اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی ”ما جاء به النبی علیہ السلام“ کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے، جو مشرک اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے، صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی مفہوم کو اس طرح بیان فرمایا ”وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ“۔

خاتمہ: ایمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ جو کچھ نبی علیہ السلام اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اس کو مانے کہ وہ حق ہے، ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت کے تمام احکام کو جانے اور ان کو حق سمجھنے، اول ہر شخص پر فرض عین ہے اور جانی فرض کفایہ ہے یعنی ہر دور اور ہر زمانے میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں کہ جو جزئیات شریعت سے واقف ہوں تاکہ باقیوں سے فریضہ ساقط ہو جائے ورنہ سب کے سب تارک فرض ہوں گے اور گناہگار ہوں گے۔ اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے کم نہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے زیادہ ہے اسی وجہ سے علماء کا درجہ

اونچا ہے:

دوسرا حصہ: ”فان قيل الخ“ اس حصے میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب شارح نے بیان فرمائے ہیں:

اعتراض: ”فان قيل الخ“ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہ کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

جواب: ”قلنا الخ“ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نیند اور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کو اس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہے تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہذا تصدیق کو باقی شمار کریں گے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے ایمان لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوں گی اس وقت تک اس کو مومن ہی کہا جائے گا۔

آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو فرمایا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کے مجموعے کو کہتے ہیں یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الانسہ سرخسی (نام محمد بن احمد سرخسی سن وفات ۴۳۸ھ) اور فخر الاسلام بزدوی (نام علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی سن ولادت ۴۰۰ھ) کا پسندیدہ ہے۔

وَذَهَبَ جَمَهُورُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّهُ هُوَ التَّصَدِّيقُ بِالْقَلْبِ وَإِنَّمَا الْإِقْرَارُ شَرْطٌ لِاجْتِرَاءِ الْأَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا أَنَّ تَصَدِّيقَ الْقَلْبِ أَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بَقَلْبِهِ وَلَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يُصَدِّقْ بَقَلْبِهِ كَالْمُنَافِقِ فَيَاغْتَابُ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ وَالنُّصُوصُ مُعَايِذَةٌ لِلذَّلِيلِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَقُلُوبُهُمْ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيمَانِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَكِنَّا نَدْخُلُ الْاِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللَّهُمَّ كَيْتَ قَلْبِي عَلَى ذِيكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا سَامَةَ حِينَ قُتِلَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَّا شَقِيقَتْ عَنْ قَلْبِهِ۔

ترجمہ: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (ایمان شرعی) تصدیق بالقلب ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کے لئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا پس وہ مومن ہے اللہ کے نزدیک اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس کی تائید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيمَانَ“

قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ“ (یعنی وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں میں ایمان رائج کر دیا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَقَلْبِهِ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ“ (اس حال میں کہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ الْخ“ (ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا) اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”اللَّهُمَّ ثَبِّتِ الْخ“ (اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ) اور فرمایا نبی علیہ السلام نے حضرت اسامہ سے کہ جس وقت انہوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو کہ جس نے کہا تھا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

قولہ وذهب جمهور المحققين الى انه الخ شارح اس عبارت میں ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کر رہے ہیں جو جمهور محققین کا ہے جن میں امام ابو حنیفہ بھی ہیں اور پانچ نصوص اس مذہب کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔

جمهور محققین اشاعرہ اور ماترید یہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے اور رہا اقرار باللسان وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے جس سے لوگ واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیاوی احکام جاری کریں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس کے پیچھے نمازیں پڑھنا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو سکے اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اور یہ اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے جو آدمی تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ شخص اللہ کے ہاں تو مومن ہوگا لیکن عند الناس مومن نہ ہوگا نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور جو آدمی صرف زبان سے اقرار کرے اور دل میں تصدیق نہ کرے تو وہ منافق کی طرح ہے اس کا معاملہ برعکس ہے یعنی عند الناس مومن ہوگا اور اس پر دنیاوی احکام بھی جاری کئے جائیں گے لیکن اللہ کے ہاں مومن نہ ہوگا۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ایمان کا مکمل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“ اس آیت میں ایمان کا مکمل قلب کو قرار دیا ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ“ (جو ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے) ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جائیں اس حال میں کہ ان کا دل ایمان پر مطمئن ہو) اس آیت کے اندر بھی قلب کا فعل ایمان کو یعنی تصدیق کو قرار دیا ہے تو معلوم ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّكُمْ تَوْبَتَانِ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَكِنَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ (اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیں تم ایمان نہیں لائے ہو ہاں یہ کہو کہ ہم نے (ظاہری طور پر) اطاعت قبول کر لی ہے اور ایمان ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا) اس آیت میں بھی قبیلہ بنو اسد کے لوگوں سے جو خط سالی کے زمانے میں حضور کی خدمت میں آئے اور زبان سے اسلام کا اقرار کیا دل میں تصدیق نہ تھی، اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی کہ ان کو کہہ دو تم ایمان نہیں لائے ابھی تک ایمان تمہارے دل میں داخل نہیں ہوا تصدیق قلبی موجود نہیں تو اس آیت سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

حدیث نمبر (۱): حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے ”اللھم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک“ (اے اللہ دلوں کو پھرنے والے میرے دل کو اپنے دین پر جمائے رکھ) اس حدیث میں دین سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوا ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ اسلام اور ایمان دونوں ایک چیز ہیں تو حدیث کا یہ معنی ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔ یہاں بھی دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا۔

حدیث نمبر ۲: ایک لڑائی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجدیہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہ اور ان کی جماعت کو بھیجا جب جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص جو بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا تو حضرت اسامہ اور ایک انصاری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب اس پر وار کرنا چاہا تو اس آدمی نے فوراً کہا ”لا اِلا اللہ“ تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہ نے اس کو قتل کر دیا جب اس واقعہ کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے حضرت اسامہ سے فرمایا کہ تو نے اس کو ”لا اِلا اللہ“ کہنے کے بعد کیوں قتل کیا تو انہوں نے کہا یہ کلمہ اس نے جھٹکار کے ڈر سے کہا تو آپ نے فرمایا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

لَإِنْ قُلْتُمْ نَعَمْ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدُّيقُ لَكِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُونَ مِنْهُ إِلَّا التَّصَدُّيقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصْحَابُهُ كَانُوا يَقْنَعُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُونَ بِإِيمَانِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِخْفَارِ عَمَّا فِي قُلُوبِهِ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ جی ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر تصدیق باللسان کو (اقرار لسانی) اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ، مومنین سے کلمہ شہادۃ پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے اور اس سے دل کی بات دریافت کے بغیر اس کو مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے۔

قولہ فان قلت نعم الخ شارح یہاں سے تیسرا مذہب کرامیہ کا بیان کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں ایمان فقط اقرار

بالسان کا نام ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت میں ان کی دو دلیلیں گزشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں ان کا جواب بھی دیا ہے اور جواب میں یہ بات ثابت کی ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے۔

کرامیہ کا پہلا اعتراض: کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے لیکن الٰہی لغت اس تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں یعنی اقرار باللسان۔ اور تم نے یہ کہا ہے کہ ایمان شرعی اور ایمان لغوی دونوں ایک ہی ہیں صرف اطلاق اور تنقید کا فرق ہے تو جب ایمان لغوی اقرار باللسان کا نام ہے تو ایمان شرعی بھی اقرار باللسان کا نام ہوگا فرق صرف اتنا ہوگا کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے خواہ کسی چیز کا بھی اقرار ہو اور ایمان شرعی ”ما جاء به النبی (صلی اللہ علیہ وسلم)“ کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے تو آپ کی تقریری سے ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے لہذا ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہوا۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے زمانے میں جب کوئی آدمی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو آپ اور آپ کے صحابہ اس سے نہیں پوچھتے تھے کہ آیا تیرے دل میں تصدیق قلبی بھی ہے یا نہیں بغیر دریافت کے اس کے سامنے ہونے کا فیصلہ کرتے۔ تو اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

قُلْتُ لِأَخِيَاءَ فِي أَنْ الْمُتَعَبِّرَ فِي التَّصَدُّقِ عَمَلَ الْقَلْبِ حَتَّى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصَدُّقِ لِمَعْنَى أَوْ وَضَعَهُ لِمَعْنَى غَيْرِ التَّصَدُّقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُم أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِأَنَّ الْمُتَأَلِّفَ بِكَلِمَةِ صَدَقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهِ وَلِهَذَا صَحَّ نَفْيُ الْإِيمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقَرَّبِينَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا لَمْ نَدِخُلْ لَمْ تَدِينُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَآمَنَّا بِاللِّسَانِ وَحْدَهُ فَلَا نَزَاعَ فِي أَنَّهُ يُسَمَّى مُؤْمِنًا لَفَةً وَتَجَرُّ عَلَى أَحْكَامِ الْإِيمَانِ ظَاهِرًا وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي كَوْنِهِ مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهُ كَمَا كَانُوا يَحْكُمُونَ بِالْإِيمَانِ مِنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوا يَحْكُمُونَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَذَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْإِيمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَ أَيْضًا الْإِجْمَاعُ مُتَعَقِّدٌ عَلَى إِيْمَانٍ مِنْ صَدَقَ بِقَلْبِهِ وَقَصَدَ الْإِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنْعَهُ مِنْ مَنَاعٍ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهِ فَظَهَرَ أَنَّ لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ مُجَرَّدُ كَلِمَتِي الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الْكُرَامِيَّةُ۔

ترجمہ: تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں معتبر قلب کا عمل ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کے کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا جانا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کئے جانا تو

لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ کلمہ ”صَدَّقْتُ“ بولنے والا نبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے، فرمایا باری تعالیٰ نے ان لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جو (زبان سے) یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور فرمایا باری تعالیٰ نے کہ گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے، تو آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے اور البتہ یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے (ہم نے ظاہری طاعت کر لی ہے) اور بہر حال صرف زبان سے اقرار کرنے والا تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لفظ مومن کہا جائے گا اور اس پر ظاہر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع صرف ”فیما بینہ و بین اللہ“ مومن ہونے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا کہ جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے اسی طرح وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ اس بات پر دال ہے کہ ایمان میں صرف فعل لسانی کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونا گونا ہونا اور اس کے مثل، تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمہ نہیں ہیں۔ کرامیہ کے گمان کے مطابق۔

قوله قلت لاختفای ان المعتبر فی التصدیق الخ اس عبارت میں شارح نے کرامیہ کے پہلے اعتراض کا ایک جواب دیا ہے اور دو آجوں سے اس کو مؤید فرمایا ہے۔

اور ان کے دوسرے اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں: (اعتراضات کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے)

جواب: پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تصدیق اقرار کا نام ہوتا تو پھر لفظ ”صَدَّقْتُ“ کا تلفظ کرنے والا آپ علیہ السلام کا مصدق اور مومن ہوتا، خواہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی بہل ہوتا یا تسلیم و انقیاد کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا مثلاً رویت یا سونگھنے کے ہوتا تو کیا پھر بھی کوئی ”صَدَّقْتُ“ کہنے والے کو ایمان کے ساتھ متصف ماننا اور اس کو نبی علیہ السلام کا مصدق کہا جاتا ہرگز نہیں، اہل لغت اور عرف کے اجماع سے ”صَدَّقْتُ“ کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مومن ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں ہے اسی کی تائید میں (کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا) دو آیتیں شارح نے پیش کی ہیں:

آیت نحبو (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُّشْهِدُ آمَنًا بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ایمان کی نفی فرمائی ہے کہ جو تصدیق قلبی سے خالی ہیں محض زبان سے اقرار کرتے ہیں مراد اس آیت سے عبد اللہ بن ابی اہن سلول اور ان کے اصحاب ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف فعل لسان نہیں بلکہ فعل قلب اور تصدیق کا نام ہے۔

آیت نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ یہ آیت قبیلہ بنو اسلم کے بارے میں نازل ہوئی جو قحط سالی کے زمانہ میں مدینہ منورہ میں آئے صدقات کے لالچ میں اپنے ایمان کا اظہار کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ابھی تک تو ایمان تمہارے قلوب میں داخل ہی نہیں ہوا تم ظاہری مطیع بن گئے ہو۔

تو اس آیت میں بھی تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا، اگر ایمان اقرار باللسان کا نام ہوتا تو وہ انکو حاصل تھا، پھر ایمان کی نفی کی کیوں کی گئی لہذا ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی۔ دوسرے اعتراض کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تاکہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے، حقیقی ایمان کا حکم نہ لگاتے تھے ایسا آدمی ”فیما بینہ و بین اللہ، مومن شارب نہیں ہوتا۔

جواب نمبر (۲): ”و النبی علیہ السلام و من بعده الخ“ نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مومن ہونے کا فیصلہ فرماتے اسی طرح منافق یعنی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے کہ جو صرف زبان سے اقرار کرے دل سے تصدیق نہ کرے، تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام نہیں ہے۔

جواب نمبر (۳): و ایضاً الاجماع الخ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں، یہ بات اجماع امت سے بھی ثابت ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کر پا تا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور مانع ہے تو بالا جماع یہ شخص مومن ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسانی (اقرار) کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا ہے ورنہ یہ شخص (اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے) مومن نہ ہوتا۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جَمْهُورِ الْمُحَكِّمِينَ وَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ الْإِيمَانَ تَصَدُّقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ أَشَارَ إِلَى نَقْضِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے (ماتن) اس (مذہب) کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے آئندہ قول سے۔

قولہ و لما كان مذهب جمهور المحدثين الخ یہاں سے شارح نے والے متن کی تہدید بیان کر رہے ہیں نیز ایمان شرعی کے سلسلہ میں جو مذاہب بیان کر رہے ہیں جو جمہور محدثین اور متکلمین (متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ معتزلہ اور خوارج ہیں ان کا بھی بڑا گروہ ہے اس لئے جمہور سے تعبیر کیا ہے) اور فقہاء یعنی حنفیہ کے علاوہ شافعیہ، مالکیہ، متاבלہ ہیں کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان (جنان بمعنی قلب) اقرار باللسان اور عمل

بالارکان تینوں کے مجموعے کا نام ہے، البتہ معتزل اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزء اور ایمان کی حقیقت میں داخل سمجھتے ہیں باقی حضرات اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اعمال کو نفس ایمان کے جزء ہونے کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فَإِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِإِي الطَّاعَاتِ فِيهِ تَزِيدُ فِي نَفْسِهَا وَالْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ فَهِيَ مَقَامَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْإِيمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصَدُّيقُ وَلَا تِلْكَ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْأَعْمَالِ عَلَى الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مَعَ الْقُطْعِ بِأَنَّ الْمُعْطَفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَكَدُمَ دُخُولِ الْمُعْطُوفِ فِي الْمُعْطُوفِ عَلَيْهِ وَوَرَدَ أَيْضًا جَعْلُ الْإِيمَانِ شَرْطًا لِصَحْوِ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذِكْرٍ أَوْ أَنتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقُطْعِ بِأَنَّ الْمَشْرُوطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اشْتِرَاكِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ وَوَرَدَ أَيْضًا اثْبَاتُ الْإِيمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا عَلَى مَا مَرَّ مَعَ الْقُطْعِ بِأَنَّهُ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِشَيْءٍ دُخْلِهِ۔

توجہ: جس بہر حال اعمال یعنی طاعات فی نفسہ بڑھتی رہتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام (دو مسئلے) ہیں اول یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے کہ جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کہ اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور (تقاضا کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذِكْرٍ أَوْ أَنتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ" میں ہے اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ شرط شرط میں داخل نہیں ہوتا شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط کے محال ہونے کے سبب۔ اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات اس شخص کے لئے کہ جو بعض اعمال ترک کرے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

قوله فاما الاعمال ای الطاعات الخ ماتن نے بہت اختصار کے ساتھ فرمایا ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تیس رکعت یومیہ نماز پڑھتا ہے اور دوسرا شخص پویمہ بیس رکعت نماز پڑھتا ہے اور اس طرح نہیں ہے کہ ایک شخص کے موجودہ زمانے کا ایمان اس کے گزشتہ زمانے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا

ہے تو کم و بیش ہونے کے اعتبار سے اعمال اور ایمان میں مغایرت ہے تو اعمال ایمان کا جزء بن کر اس ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہو سکتے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ایک مغایر دوسرے مغایر کا جزء نہیں ہو سکتا۔

شارحؒ فہمنا مقامان الخ سے دونوں مسکوں پر دلائل پیش کر رہے ہیں:

پہلا مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے اور دوسرا مسئلہ آگے آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے کہ ایمان میں کمی و بیشی نہیں ہوتی، کہ طاعات و عبادات سے ایمان میں اضافہ ہو جائے اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے ایمان میں کمی آجائے۔ ایسا نہیں ہے۔

شارحؒ نے پہلے مسئلہ پر چار دلیلیں بیان کی ہیں کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں:

دلیل نمبر (۱): الاول ان الاعمال الخ اعمال سے مراد افعال جو ارح ہیں اور ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہے جو فعل قلب ہے دونوں (اعمال اور ایمان) میں مغایرت ہوئی تو ایک مغایر اپنے دوسرے مغایر کی حقیقت میں نہ داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا جزء ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

دلیل نمبر (۲): ولانه قد ورد فی الكتاب والسنۃ الخ قرآن کریم میں متعدد آیات کے اندر ایمان پر اعمال کا عطف کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَإِنَّ اللَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ عمل صالح کا ایمان پر عطف ہے، جبکہ عطف، معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا مقتضی ہے اور معطوف علیہ میں معطوف کے نہ داخل ہونے کا مقتضی ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں نہ داخل ہیں اور نہ ہی اس کا جزء ہیں۔

دلیل نمبر (۳): و ورد ايضا جعل الایمان الخ فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ اس آیت میں ایمان کو اعمال کی صحت کیلئے شرط بنایا گیا ہے کہ ایمان شرط ہے اور اعمال مشروط ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ مشروط میں داخل نہیں ہوا کرتا، اب اگر اعمال، ایمان کی حقیقت میں داخل ہو جائیں تو پھر مشروط کا شرط میں داخل ہونا لازم آئے گا اور ادھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی تو ایمان جب اعمال کے لئے شرط ہے تو پھر ایمان، ایمان کے لئے بھی شرط ہوا، تو اس سے شی کا خود اپنے لئے شرط بننا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہذا اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور اس کا جزء بننا بھی محال ہے۔

دلیل نمبر (۴): وورد ايضا اثبات الایمان الخ اگر اعمال، ایمان کا جزء ہوتے اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتے تو پھر بغیر رکن کے شی کا تحقق نہ ہوتا حالانکہ مندرجہ ذیل آیت میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال، ایمان کا جزء نہیں ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَانَ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا“ وغیرہ۔

وَلَا يَخْفَىٰ اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوهُ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰی مَنْ يَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَقِيقَةٍ

اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأَى الْمُعْتَزِلَةَ لَا عَلَى مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْإِيمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمْسِكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاجْوَابِهَا فِيمَا سَبَقَ۔

ترجمہ: اور یہ بات محض نہیں دینی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو طاعات (عبادات) کو ایمان حقیقی کا رکن بناتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس کا تارک مومن نہ ہوگا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں کے خلاف (حجت نہیں گے) جو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (عبادات) ایمان کا رکن ہیں اس حیثیت سے کہ ان عبادات کا تارک ایمان کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ مذہب ہے امام شافعی کا اور تحقیق معتزلہ کے استدلالات بمع جوابات ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

قوله ولا يخفى ان هذه الوجوه الخ شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت نہیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر اس کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں، لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو اعمال کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی جمہور محدثین، اور فقہاء حضرات کیونکہ ان کے ہاں ترک عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس (ایمان کامل) پر جنت میں دخول اول کا مدار ہے۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے تمسکات (دو دلیلیں) اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

الْمَقَامُ الثَّلَاثُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّهَا التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ الَّذِي بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْإِذْعَانِ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ لَهُ زِيَادَةٌ وَلَا تَنْقُصَانٌ حَتَّىٰ أَنْ مَنَ حَصَلَ لَهُ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ فَسَوَاءٌ أَتَىٰ بِالطَّاعَاتِ أَوْ ارْتَكَبَ الْمُعَاصِيَ فَتَصْدِيقُهُ بَاقٍ عَلَىٰ حَالِهِ لَا تَغْيَرُ لَهُ أَصْلًا وَالْأَيْثُ الدَّالَّةُ عَلَىٰ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ مَحْمُولَةٌ عَلَىٰ مَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ أَنَّهُمْ كَانُوا أَمْرًا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَكُونُ قَرْضٌ بَعْدَ قَرْضٍ وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ قَرْضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی (ایمان کی حقیقت) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ وہ آدمی جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے برابر ہے کہ وہ طاعات کو بجالائے یا معاصی کا ارتکاب کرے پس اس کی تصدیق علیٰ حالہ باقی رہے گی اور اس میں بالکل تغیر نہ ہوگا، اور جو آیات ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں وہ محمول ہیں اس پر جس کو امام ابوحنیفہؒ نے ذکر کیا ہے، بے شک وہ (صحابہ) ایمان اجمالی لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض

آتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا کہ جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ المقام الثانی ان حقيقة الايمان الخ اس عبارت میں شارح دوسرا مقام یعنی مسئلہ ثانی ذکر کر رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی و بیشی نہیں ہوتی، کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال اور تصور بھی نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ جس آدمی کو ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی حاصل ہو تو اعمال و طاعات کرنے سے نہ اس کے ایمان میں اضافہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے نہ اس کے ایمان میں کمی واقع ہوگی بلکہ اس کی تصدیق (ایمان) اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ جو لوگ ایمان کی کمی و بیشی ہونے کے قائل ہیں وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کر رہی ہیں، مثلاً ”وَإِذَا قُلِيتْ عَلَيْهِمُ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ وغیرہ۔ تو ان آیات کا پھر کیا جواب ہوگا جو ایمان زیادہ ہونے پر دلالت کر رہی ہیں تو شارح نے یہ بات ”وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَىٰ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ الْخ“ سے بیان کی ہے اور متعدد جواب دیے ہیں۔

امام البیہقیؒ نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق صحابہ کرامؓ ہیں کہ وہ اول ایمان اجمالی لاگے تھے اور کہتے تھے کہ جو بھی آپ علیہ السلام لے کر آئے ہیں ان پر ہمارا ایمان ہے پھر چونکہ قرآن تیس سال کے عرصہ میں نازل ہوا تھا، احکام کا نزول یکے بعد دیگرے ہوتا رہا اس پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز کا حکم آیا تو اس کی تصدیق کی، ذکوۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو پھر اس کی بھی تصدیق کی علیٰ ہذا القیاس۔ چونکہ آپ علیہ السلام کی زندگی میں آپ پر فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو چکا، لہذا آپ علیہ السلام کے بعد کے زمانہ میں ”مؤمن بہ“ یعنی ”ما یجب بہ الايمان“ میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس جواب پر شارح نے اگلی آنے والی عبارت میں اعتراض پیش کیا ہے۔

وَيُؤَيِّدُ نَظْرَ لَانَّ الْإِطْلَاعَ عَلَى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمَكِّنٌ لِّى غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِيمَانُ وَاجِبٌ أَجْمَالًا فِيمَا عَلِمَهُ أَجْمَالًا وَتَفْصِيلاً فِيمَا عَلِمَهُ تَفْصِيلاً وَلَا خِيفَةَ لِي أَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ أَزِيدُ بَلْ اكْتَمَلُ وَمَا ذَكَرْتُ مِنْ أَنَّ الْأَجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهِ فَإِنَّمَا هُوَ لِي الْإِصْطِفَافُ بِأَصْلِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیل پر اطلاع یا نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں کہ جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور تفصیلی ایمان واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی ایمان (مقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ مکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا ہے (ایمان اجمالی) ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے، وہ نفس ایمان کے ساتھ متعطف ہونے کے بارے میں ہے۔

قولہ وفيہ نظر لان الاطلاع الخ شارح فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ جواب دیا ہے کہ ”مؤمن بہ“ یعنی ”ما یجب بہ الایمان“ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ فقط حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ہو سکتا تھا نہ کہ بعد میں، اس پر مجھے اعتراض ہے اس لئے کہ آپ علیہ السلام کے اور فرائض پر بھی اطلاع پانا ممکن ہے بایں معنی کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا جو کچھ آپ علیہ السلام لے کر آئے اس کی اجمالاً تصدیق کی پھر جیسے جیسے احکام اسلام پر اطلاع پائی تو ان کی تصدیق کی یعنی ان پر ایمان لایا تو دیکھے اس کے ایمان میں بھی اضافہ ہوا ”مؤمن بہ“ کے اعتبار سے، نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں اجمالی ایمان لانا واجب اور جہاں احکام کا تفصیلی علم حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی لانا واجب ہے مثلاً اجمالی ایمان یہ ہے کہ تمام ضروریات دین میں آپ علیہ السلام کی تصدیق کرے اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ اسے نماز کی فرضیت کا علم ہوا تو اس پر ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ پھر روزے کی فرضیت کا علم ہوا تو اس پر بھی ایمان لائے پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا علم ہوا تو اس کی بھی تصدیق کرے اور ایمان لائے، حج کی فرضیت کا علم ہوا اس پر بھی ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ تو یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں اضافہ ہے اور یہ بات بھی عیاں ہے جیسا کہ ماقبل میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ تفصیلی ایمان کا درجہ اجمالی ایمان سے زائد ہے کیونکہ اجمالی ایمان کا متعلق صرف ایک چیز ہے وہ ہے ”جميع ما جاء به النبي عليه السلام“ جبکہ تفصیلی ایمان کا متعلق متعدد چیزیں ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ، باقی ماقبل میں (شارح نے فرمایا) ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ، ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس ایمان میں متعف ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جو ایک ایک فرض پر علیحدہ علیحدہ ایمان لائے وہ بھی مومن ہے اور جو ”جميع ما جاء به النبي عليه السلام“ پر ایمان لائے وہ بھی مومن ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ الْفَبَاتِ وَالذَّوَامَ عَلَى الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ الْأَزْمَانِ لِمَا أَنَّهُ عَرْضٌ لَا يَبْقَى إِلَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ خُصُوصَ الْمُثَلِّ بِمَعْنَى إِنْجِلَادِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِي شَيْءٍ كَمَا فِي سَوَادِ الْجَسْمِ مَثَلًا وَقِيلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ تَمَرُّكِهِ وَإِشْرَاقِ نُورِهِ وَحِيَاثِهِ فِي الْقَلْبِ فَلَهُ يَزِيدُ بِالْأَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِي وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُهُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرَعٌ مَسْأَلَةٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِنَ الْإِيمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا تَسْلَمُ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدُّقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتْ قُوَّةٌ وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدُّقَ أَحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَّصَدُّقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنْ لَيْطَمُنَّ قُلُوبُ-

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر دوام اور جماد ہر ساعت میں اس ایمان پر زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ

ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ (ایمان) عرض ہے (دو زمانوں میں) باقی نہیں رہ سکتا مگر تجدید امثال کے ذریعے۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا حاصل ہونا شی میں کچھ زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ سواد جسم میں ہے مثلاً۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے شرے کا زیادہ ہونا ہے اور دل میں اس کے نور اور ضیاء کی چمک کا زیادہ ہونا ہے، اس لئے کہ وہ (چمک) اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے کھٹتی ہے اور جو لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہے، اس بات کے یقین ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ”تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے“۔

قوله وقيل ان الثبات والدوام الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ ”وقيل المراد“ تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے امام الحرمین جو شافعی المسلک ہیں اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے۔ اس جواب پر شارحؒ نے ایک اعتراض بھی کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وقيل المراد“ سے ”و من ذهب“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ بعض حضرات کی طرف سے ایک جواب نقل فرما رہے ہیں۔ کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے، تیسرا حصہ ”و من ذهب“ سے ”وقال بعض المحققين“ تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ ایمان کی کمی و بیشی کو اس بات پر متفرع فرما رہے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں۔ چوتھا حصہ ”وقال بعض المحققين“ سے آخر تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ قاضی عضد الدین کی بات کو نقل فرما رہے ہیں کہ تصدیق (ایمان) زیادتی اور کی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اب ہر ایک حصے کی تفصیل ملاحظہ کریں:

پہلا حصہ: وقيل ان الثبات والدوام الخ یہ جواب امام الحرمین شافعی المسلک نے دیا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد امثال کی زیادتی ہے اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی کی وجہ سے ہے وہ اس طرح کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے اور کیفیت عرض ہے تو مذکورہ تمام وسائل کی وجہ سے ایمان عرض ہوا۔ اور اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کا بقاء تجدید امثال کے ذریعے ہوتا ہے یعنی ایک عرض موجود ہو جانے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اگلے آن میں اس کا مثل موجود اور پیدا ہوتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اس سے اگلے آن میں پھر اس کا مثل پیدا ہوتا ہے علیٰ هذا القیاس۔

لہذا جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرے گا اس کے امثال بھی زیادہ موجود ہوں گے اور امثال کی زیادتی کی

وجہ سے اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا اور اس قدر ثبات اور دوام ہوگا کہ نسبت اس شخص کے ایمان کے کہ جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ اور امثال نہ پائے گئے ہوں۔ اس پر شارحؒ نے ”و فیہ نظر“ سے ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض: کسی شی کے فنا ہونے کے بعد اس کی مثل پیدا ہونے سے اس شی میں اضافہ نہیں ہو جاتا بلکہ سابقہ حالت پر اس کا بقاء رہتا ہے جیسے ”سواد الجسم“ میں جسم جو رہے اور سیاہی ایک عرض ہے تجدداً امثال کی وجہ سے سیاہی میں اضافہ نہیں ہوا بلکہ جوں کی توں ہے لہذا مذکورہ جواب درست نہیں ہے۔

دوسرا حصہ: و قیل المراد زیادة ثمرہ الخ بعض حضرات نے ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات کا یہ جواب دیا ہے کہ زیادتی سے مراد ایمان کے ثمرات ہیں یعنی رقت قلب، دل میں ایمان کی روشنی کا اضافہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہونے اور ایمان کے نور کی چمک، تو اعمال صالحہ اختیار کرنے سے مذکورہ چیزیں حاصل ہوں گی جو ایمان کا اضافہ کہلاتی ہیں اور محاسبی سے ایمان کا نور کم ہو جائے گا۔

تیسرا حصہ: و من ذهب الی ان الاعمال الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی و بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ آیا اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں، جو لوگ جزئیت کے قائل ہیں وہ کمی و بیشی کے قائل ہیں اور جو جزئیت کے قائل نہیں وہ کمی و بیشی کے بھی قائل نہیں ہیں کیونکہ اعمال میں تو کمی و بیشی ہو سکتی ہے مگر یقین میں جو ایمان ہے اس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی۔

چوتھا حصہ: و قال بعض المحققین الخ صاحب مواقف قاضی عبداللہؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت اگرچہ تصدیق ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق میں کمی و بیشی نہیں ہوتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس تصدیق میں تفاوت ضرور ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی مانند نہیں، امت کے افراد کی تصدیق میں ضعف ہے اور نبی علیہ السلام کی تصدیق میں قوت ہے اسی تفاوت کی وجہ سے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَلَكُمُ تَوْبَةٌ“ کیا تو اس پر ایمان نہیں رکھتا تو جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ”بَلَىٰ وَ لَکِنِّی لَیْسَ لَکُمْ عَلَیَّ“ کہ ایمان تو رکھتا ہوں لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ میرا دل مطمئن ہو جائے یعنی تصدیق میں اضافہ ہو جائے، تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فرمان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایمان (تصدیق) میں کمی و بیشی ہوتی ہے۔

بَیِّنَ لَهُنَّ بَیِّنَاتٍ اٰخَرُوْهُنَّ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِیَّةِ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّ الْاٰیْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَ اَطْبَقَ عَلَمَانَا عَلٰی فِسَادِهِ لِاَنَّ اَهْلَ الْکِتَابِ کَانُوْا یَعْرِفُوْنَ کِبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ کَمَا کَانُوْا یَعْرِفُوْنَ اِنْتَاءَ هُمُ مَعَ الْقَطْعِ بِکُفْرِهِمْ لَعَدِمَ التَّصَوُّبِیَّ وَلَآئِنْ مِنْ الْکُفَّارِ مَنْ کَانَ یَعْرِفُ الْحَقَّ یَقْبِلُوْا وَاِنَّمَا کَانَ یُکْذِرُ عَصَا

وَأَسْتَجِبْكَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی وہ یہ ہے کہ بعض قدر یہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان وہ معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد علیہ السلام کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسا کہ وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے، پر تصدیق کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو حق کو یقیناً پہچانتے تھے اور صرف عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وجحدوہا الخ“ ان لوگوں نے ان (مجازات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دل ان کا یقین رکھتے تھے۔

قولہ بقی لہنا بحث اخر وهو ان بعض القدیۃ الخ یہاں سے شارح ایمان شری کے بارے میں آخری اور پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں اس سلسلہ میں شارح نے اس مذہب کے بطلان پر اجماع اور دو دلیل بیان کی ہیں۔

پانچواں مذہب بعض قدر یہ کہہ رہا ہے کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علماء کا اس قول کے بطلان پر اجماع ہے۔ نیز شارح اس کے بطلان پر دو دلیل پیش کر رہے ہیں:

دلیل نمبر (۱): اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو پھر اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) مومن ہوتے کیونکہ انہیں نبی علیہ السلام کی معرفت حاصل تھی ان کی کتابوں میں نبی آخر الزمان کے اوصاف مذکور تھے اور وہ نبی علیہ السلام کو اچھی طرح پہچانتے تھے جیسا کہ قرآن میں ہے ”الَّذِينَ آمَنُوا بِهِمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ“ مگر اس کے باوجود وہ کافر تھے کیونکہ ان کو اگرچہ معرفت حاصل تھی مگر تصدیق حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

دلیل نمبر (۲): بعض کفار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کو حق کی معرفت اور یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں کہا گیا فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ“ کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مجازات کا انکار کیا حالانکہ وہ موسیٰ کے مجازات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ان کا انکار کرتے تھے، تو دیکھئے کہ آل فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کے مجازات کے حق ہونے اور سچے ہونے کا یقین تھا مگر عدم اسبابی کا انکار کر رہے تھے، تو معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ بَيَانِ الْفُرْقَةِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتَيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدُّقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِیَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِي إِيمَانًا ذَوْنِ الْأَوَّلِ وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ أَنَّ التَّصَدُّقَ عِبَارَةٌ عَنْ رِبْطِ الْقَلْبِ عَلَى مَا عَلَّمَهُ مِنْ إِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ أَمْرٌ كَسْبِي يَكْتَسِبُ بِإِخْتِيَارِ الْمُصْطَفِ وَلِذَا يُثَابِتُ عَلَيْهِ وَيُجْعَلُ رَأْسُ الْوَعَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَإِنَّهَا رُبَّمَا يَحْضُلُ بِهَا كَسْبٌ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَى جَسَدٍ فَحَصَلَ لَهُ

مَعْرِفَةُ اللَّهِ، جِدَارٌ أَوْ حَجَرٌ وَهَذَا مَذْكُورُهُ، بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ التَّصَدِّيقَ هُوَ أَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ
الْقَلْبِ إِلَى الْمُتَخَيَّرِ حَتَّى لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصَدِّيقًا وَإِنْ كَانَ مَعْرِفَةُ

توجہ: پس ضروری ہے معرفت احکام اور استیقان کے درمیان اور تصدیق اور اعتقاد کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہوتا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور جو مذکور ہے بعض مشائخ کی کلام میں کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو خبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی ہو۔ اور وہ (تصدیق) امر کسی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو تمام عبادات کی جز قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ وہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہی وہ بات ہے کہ جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو خبر کی طرف منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

قوله فلا بد من بيان الفرق الخ اس عبارت میں شارح معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ تصدیق اور اعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور اول دو کا یعنی معرفت اور استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

شارح فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی کلام میں یہ بات مذکور ہے کہ تصدیق امر کسی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ثواب صرف فعل اختیاری پر ملتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے کے سبب اس کو اس عبادات (تمام عبادات کی جز) قرار دیا گیا ہے، برخلاف معرفت کے وہ بسا اوقات بغیر کسب کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ کسی شخص کی نظر کسی جسم پر پڑی تو بلا ارادہ اس جسم کے دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معرفت اور تصدیق کے مابین نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، تصدیق خاص ہے کیونکہ اس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے کبھی اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری، ”و هذا ما ذكره بعض المحققين الخ“ سے شارح فرماتے ہیں کہ جو کچھ تصدیق کے بارے میں میں نے اوپر جو ذکر کیا ہے اسی طرح بحیثہ بعض محققین (مباحث توضیح) نے بھی تصدیق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے خبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتیٰ کہ اگر بغیر اختیار کے سچائی کی نسبت دل میں واقع ہو گئی تو اس کو تصدیق نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معرفت کہیں گے کیونکہ معرفت بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ تصدیق۔

وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ التَّصَدِيقَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُونَ الْأَفْعَالِ الْأَخْيَارِيَّةِ لِأَنَّ إِذْ تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَّكْنَا فِي أَلْحَاظِ الْأَثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ ثُمَّ أَقْبَحَ الْبُرْهَانَ عَلَى ثُبُوتِهَا فَالَّذِي يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْأُذْعَانُ وَالْقَبُولُ لِيَلْكَ النِّسْبَةُ وَهُوَ مَعْنَى التَّصَدِيقِ وَالْحُكْمِ وَالْإثْبَاتِ وَالْإِنْفَاقِ نَعْمَ تَحْصِيلُ يَلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بِالْأَخْيَارِ فِي مُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَاقِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَبِهَذَا الْأَخْيَارِ يَقَعُ التَّكْلِيفُ بِالْإِيمَانِ وَكَانَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهِ كَسْبِيًّا اخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِي فِي حُصُولِ التَّصَدِيقِ الْمَعْرِفَةُ لِأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ بِلُزْمِ ذَلِكَ۔

توجہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کی اقسام میں سے ہے اور وہ (علم) کیفیت نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور شک کیا ہم نے اس بات میں کہ وہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر اس کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو ہمیں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ايقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کو پھیرنے اور موانع کو دور کرنے اور اس کے مثل میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے ایمان کا مکلف بنانا واقع ہوتا ہے اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کبھی اختیاری ہونے سے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کبھی اس کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله و هذا مشکل لان التصديق الخ ما قبل میں تصدیق کو امر کبھی و اختیاری قرار دیا گیا تھا، اس عبارت میں شارح کو اس پر اعتراض ہے اور جواب بھی خود دے رہے ہیں۔

اعتراض: ما قبل میں کہا گیا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے جو کہ ایک عرض ہے اور کیفیت نفسانی وہ چیز ہے کہ جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو کہ جس میں روح ہو جیسے حیات، قدرت، ارادہ، علم، خوشی، غمی وغیرہ سب اعراض ہیں۔ اور فعل عرض کی ایک دوسری قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ اعراض کی اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں ایک دوسرے پر صادق نہیں آتیں، جب تصدیق منطقی منجہ عرض ہے اور تصدیق ایمانی جب بعینہ تصدیق منطقی ہے تو وہ بھی عرض ہوگی تو تصدیق ایک کیفیت ہوئی فعل نہیں ہو سکتی تو پھر تصدیق کو فعل اختیاری کہنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہمیں دو چیزوں کے درمیان شک پڑتا ہے جیسے عالم اور حدوث کے درمیان، کہ آیا عالم اور حدوث کے درمیان نسبت ثبوتی ہے یا سلبی، اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم نے دلیل قائم کی ”الْعَالَمُ مُتَعَيِّرٌ وَشَكْلٌ مُتَغَيِّرٌ حَادِثٌ“ متغیر لگا ”العالم حادث“، تو اس دلیل سے ہمیں نسبت ثبوتی کا پتہ چلا کہ عالم حادث ہے، تو دلیل قائم کرنے کے بعد جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے اس کا اذعان اور

قبول اور اسی کو حکم، تقدیق، اثبات اور ایتھاق کہتے ہیں اور دوسرا تمام عقلاء (فلاسفہ، مناظر) کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم اور اذعان وغیرہ دلیل اور برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہوتا ہے تو نیچے تقدیق غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تقدیق، حکم، اثبات اور ایتھاق وغیرہ سب سے اذعان مراد ہوتا ہے۔

جواب: ”نعم تحصیل الخ“ شارح خود اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تقدیق اگرچہ اضطراری ہے مگر اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب و ذرائع اختیاری ہیں مثلاً قوت عاقلہ کو اس کی طرف متوجہ کرنا تمام موانع اٹھانا اور اشکال اربعہ کے نتائج کے لئے تمام شرائط کی رعایت رکھنا، یہ سب کچھ بندے کے اختیار میں ہے اسی وجہ سے ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اختیاری ہے اور اسی اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ تقدیق کے حصول کے لئے معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر کسی شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا سچا ہونا بغیر کسب و اختیار کے آ جائے تو اس کو مومن نہ کہا جائے گا کیونکہ یہ معرفت ہے نہ کہ تقدیق۔

نَعَمْ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْمَعْرِفَةُ الْيُوزِيَّةُ الْمُكْتَسِبَةُ بِالْإِخْتِيَارِ تَصْدِيقًا وَ لَا هَاسًا بِذَلِكَ لِأَنَّهُ جَبُولِي
يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِي يُبَيِّنُ عَنْهُ بِالْفَارِصَةِ بِكَرُونِيَّةٍ وَ لَيْسَ الْإِيمَانُ وَ التَّصْدِيقُ سَوَى ذَلِكَ وَ
حُصُولُهُ لِلْكَفَّارِ الْمُعَالِيَيْنِ الْمُكْرَبِينَ مَمْنُوعٌ وَ عَلَى تَقْدِيرِ الْحُصُولِ فَتَكُونُ هُمْ يَكُونُ
بِالْكَفَّارِ هُمْ بِاللِّسَانِ وَ أَصْرَارِهِمْ عَلَى الْوَعْدِ وَ الْأَسْجَابِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِلَامَاتِ التَّكْلِيفِ وَ الْأَنْكَارِ۔

ترجمہ: ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو وہ تقدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تقدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین، منکر ہیں، ممنوع ہے (سلیم نہیں ہے) اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے انکار باللسان اور عناد اور تکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہیں۔

قولہ نعم يلزم ان تكون المعرفة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدور کا جواب ہے:
اعتراض: آپ نے معرفت کے ایمان نہ ہونے کا اس وجہ سے انکار کیا ہے کہ وہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اگر معرفت کسب و اختیار سے کسی کو حاصل ہو جائے تو پھر اس کو تم مومن کہو گے تو پھر ایسی صورت میں علی الاطلاق یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ معرفت کا نام ایمان نہیں ہے۔

جواب: جب کسی کو کسب و اختیار کے ساتھ معرفت حاصل ہوگی تو پھر معرفت، معرفت نہ رہے گی بلکہ وہ تقدیق بن جائے گی اور اس کے دل میں ایسی کیفیت پیدا ہو جائے گی کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کسی

نے سوال کیا کہ ایسی معرفت تو بعض کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے تو کیا وہ بھی مؤمن ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ منکر اور معاند کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے جو کہ کسی و اختیاری ہو اگر مان بھی لیں تو پھر ان کا کافر ہونا انکار باللسان اور عناد و تکبر پر مصر رہنے کی وجہ سے ہوگا جو تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہے۔

وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنَى الْقَبُولِ الْأَحْكَامِ وَالْأَذْعَانِ بِهَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ عَلَى مَا مَرَّ وَيُؤَكِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُحْكَمَ عَلَى أَحَدٍ بِإِلَهٍ مُؤْمِنٌ وَكَأَنَّ مُسْلِمًا أَوْ مُسْلِمَةً وَلَكِنَّ بَعْضَ مُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنَى بِوَحْدَتِهِمَا صَوْنِي ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں، اس لئے کہ اسلام وہ عاجزی کرنا ہے اور انقیاد احکام کو قبول کرنا اور ان کو مان لینے کے معنی میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس طریقے پر جو گزر چکی ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فأخرجنا من كان فيها الخ“ اور حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں صحیح نہیں ہے کہ کسی ایک پر حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں۔ اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

قولہ والایمان والاسلام واحد الخ ”ما تفرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح نے اس عبارت میں اسلام کا معنی بیان کیا ہے اور ایمان و اسلام کے مابین نسبت تساوی پر دو دلیل پیش کی ہیں۔ اسلام کا معنی خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنی عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنی ہے احکام کو قبول کرنا اور مان لینا یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔

دلیل نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے ”فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين“ قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مؤمن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مؤمن نہ پایا سوا ایک مسلم گھرانے کے (اس بستی میں صرف حضرت لوط علیہ السلام کا گھرانہ مسلمان گھرانہ تھا اس کو عذاب سے بچایا باقی سب تباہ کر دیئے گئے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں ”مؤمنین“ منہ اور متشکی ہے، ”من المؤمنین“ متشکی منہ ہے اور ”غیر بیت من المسلمین“ متشکی ہے، استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ متشکی، متشکی منہ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مؤمنین سے (جو کہ متشکی منہ ہے) اور مسلمین سے (جو کہ متشکی ہے) تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں متحد ہیں۔

دلیل نمبر (۲): وبالجملة الخ شریعت میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے مؤمن نہیں ہے یا وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے، جب ایسا کہنا صحیح نہیں ہے تو پھر ضروری ہے جو مسلم ہو وہ مؤمن بھی ہو۔

وَّظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ إِلَهُمْ أَرَادُوا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ لَا الْإِتِّحَادَ بِحَسَبِ الْمَقْهُومِ كَمَا ذَكَرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ تَصَدِيقُ اللّٰهِ تَعَالَى فِيمَا أَخْبَرَ مِنْ أَوْامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ وَالْإِسْلَامَ هُوَ الْإِنْقِيَادُ وَالْخُضُوعُ لِأَوْهِيئِهِ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِقَبُولِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَلَا إِيمَانَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْإِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ۔

ترجمہ: اور مشائخ کی کلام سے یہ ظاہر ہے انہوں نے دونوں کا متغایر نہ ہونا مراد لیا ہے اس معنی کے ساتھ ان میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا، جیسا کہ کفایہ میں ذکر کیا گیا ہے، کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے کہ جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ امر ونہی قبول کئے بغیر تحقیق نہیں ہوگا پس ایمان، اسلام سے حکم کے اعتبار سے جدا نہیں ہے۔ پس ان دونوں میں تغایر نہیں ہے۔

قوله و ظاہر کلام المشائخ الخ شارح فرماتے ہیں کہ مشائخ نے جو دونوں کے درمیان نسبت تساوی (اتحاد) بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے دونوں (ایمان اور اسلام) کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر بحسب المفہوم تغایر نہ ہوتا۔ (تغایر کا معنی یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جائے) بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہے وہ مومن ہے اور جو مومن ہے وہ مسلم ہے۔ شارح صاحب کفایہ کے قول کو بطور دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر ونہی کی تصدیق ہی ایمان ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے تحقق نہیں ہوتا تو دونوں (اسلام و ایمان) میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا۔

وَمَنْ اثْبَتَ التَّغَايُرَ يَقَالُ لَهُ مَا حُكْمُهُ مِنْ أَمْنٍ وَكَلَهُ يُسْلِمُ أَوْ اسْلَمَ وَكَلَهُ يُؤْمِنُ فَلَا يَثْبِتُ لَهُ أَحَدُهُمَا حُكْمًا لَيْسَ بِغَايِبٍ لِلْآخَرِ فِيهَا وَإِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بَطْلَانُ قَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جو آدمی (ان دونوں کے درمیان) تغایر کو ثابت کرے تو اسے کہا جائے گا کیا حکم ہے اس شخص کا جو ایمان لے آیا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لے آیا اور ایمان نہیں لایا پس اگر ان دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائے گا۔

قوله ومن اثبت التغایر الخ یہ بھی صاحب کفایہ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ دونوں میں اتحاد ہے بحسب

المصدق، اگر کوئی شخص دونوں میں تغایر کا قائل ہو تو اس کو ہم کہیں گے کہ بتائیے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے کہ جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے، اگر وہ ہر ایک کے لئے الگ الگ حکم ثابت کر دے تو فیہا (ٹھیک ہے اس کی تغایر والی بات مانی جاسکتی ہے) اور اگر ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا بلکہ دونوں کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتا ہے تو پھر اس کے تغایر کا قول کرنا غلط اور باطل ہے، صاحب کفایہ کا کلام یہاں تک ختم ہوا۔

لَٰنَ قَبِلَ قَوْلُهُ: تَعَالَى قَالَتْ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لَّمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا صَرِيحٌ فِي تَحْقِيقِ الْإِسْلَامِ بِلُغَةِ الْإِيمَانِ قُلْنَا أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرُ فِي الشَّرْعِ لَا يُوجَدُ بِلُغَةِ الْإِيمَانِ وَهُوَ فِي الْأَوَّلِ بِمَعْنَى الْأَوْثَاقِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ الْإِقْبَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصَدِّيقٍ فِي بَابِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”قالت الاعراب امنا الخ“ صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے تحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے، وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطنی کے، ایمان کے باب میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

قوله فان قيل قوله تعالى الخ اس عبارت میں اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول ”فلا يتعابران“ سے ہے۔

اعتراض: صاحب کفایہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ دونوں (اسلام و ایمان) میں تغایر نہیں ہے بلکہ تغایر ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ”قَالَتْ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لَّمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ قبیلہ بنو سادہ کے لوگ صدقات کے لالچ میں غلطی کے زمانے میں مدینہ میں آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے منافقانہ طور پر جبکہ دل میں کفر رکھتے تھے اسلام لے آئے یعنی کلمہ پڑھ لیا تاکہ عطیات کا کچھ حصہ ہمیں مل جائے، ادھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مذکورہ نازل فرمائی کہ جس میں اسلام کا اثبات کیا گیا اور ان کے ایمان کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں دونوں میں اتحاد اور نسبت تساوی کی نہیں ہے۔

جواب: آیت مذکورہ میں جس اسلام کا ذکر آیا ہے اس سے اسلام کا لغوی معنی مراد ہے (انقیاد ظاہری) یعنی ظاہری تابعداری کرنا ہے جبکہ اسلام شرعی کی بات، ہو رہی ہے جو انقیاد باطنی و تصدیق قلبی کا نام ہے، انقیاد باطنی کے بغیر انقیاد ظاہری کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا زبان سے تلفظ کرنا ایمان نہیں کہلاتا، بہر حال آیت کا معنی یہ ہے کہ تمہارے قلوب میں تصدیق موجود نہیں ہے بلکہ مال کے لالچ میں تم نے ظاہری تابعداری اختیار کر لی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتُحِجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا كَيْفَ عَلَى أَنْ الْإِسْلَامَ هُوَ الْأَعْمَالُ لَا الصُّلُوبُ الْقَلْبِي فَقُلْنَا الْمُرَادُ أَنْ تَمَرَّاتِ الْإِسْلَامَ وَعَلَامَاتِهِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَلَقَدْؤا عَلَيْهِ اتَّخَذُوا مَا الْأَيْمَانُ بِاللَّهِ وَحَدَهُ فَقَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ، أَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَاتِّخَاذُ الزَّكَاةِ وَحِجَّتُكُمْ رَمَضَانَ وَأَنْ تَعْتَبُوا مِنَ الْمُغْنَمِ الْخُمْسَ وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ بِضَعٍ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَحْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَادَّكَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ آپ علیہ السلام کا قول ہے کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور تو زکوٰۃ دے اور تو رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے (یہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام وہ اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی تو ہم جواب دیں گے کہ مراد اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات ہیں جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا اس قوم کو جو بطریق وفد آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے، تو انہوں نے کہا اللہ اور اس کا رسول ہی زیادہ جانتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں اور ان میں سے اعلیٰ ”لا الہ الا اللہ“ کہنا اور ان میں سے ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ تَشْهَدَ الْخ اس عبارت میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔
اعتراض کا تعلق دونوں میں تغایر کے ثبوت سے ہے۔

اعتراض: جبرئیل علیہ السلام نے آپ علیہ السلام سے اسلام کے متعلق پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے تو آپ علیہ السلام نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی، اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) روزہ رکھنا (۴) حج کرنا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام، اقرار بالشہادتین اور اعمال کے مجموعے کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو دونوں میں تغایر ثابت ہے۔

جواب: یہاں اس حدیث میں اسلام کی حقیقت بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات بتلانا

مقصود ہے، اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں جیسا کہ قبیلہ عبدالقیس کا نمائندہ وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں آیا آپ علیہ السلام نے ان سے ایمان کے بارے میں دریافت کیا کہ ایمان کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں تو پھر آپ علیہ السلام نے ایمان کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی ہے وہ اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) رمضان المبارک کے روزے رکھنا (۴) اور مال غنیمت سے شمس دینا، حالانکہ اعمال اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس سے ایمان کے ثمرات مراد ہیں۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے "الایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ و ادھاھا امانة الاذی عن الطریق" اس حدیث میں قول (لا الہ الا اللہ یعنی اقرار بالشہادتین) اور اعمال (امانة الاذی عن الطریق) دونوں کے مجموعے کو ایمان قرار دیا گیا ہے حالانکہ اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں لہذا یہاں بھی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال، ایمان کے ثمرات ہیں۔

وَكَاذِبٌ وَجَدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهُ، اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِيَتَحَقَّقَ الْاِيْمَانُ عَنْهُ وَ لَا يَنْبَغِي اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءً لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهُ اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَا مَحَالَةَ وَ اِنْ كَانَ لِلتَّوْبِ وَ اِحَالَةِ الْاُمُورِ اِلَى مَشِيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِلشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ لَا فِي الْاَنِّ وَالْحَالِ اَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِاللّٰهِ اَوْ لِلتَّبَرُّعِ عَنْ تَرْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْاِعْجَابِ بِحَالِهِ فَاَلَاوَلٰى تَرْكُهُ لِمَا اَنَّهُ يُؤْهِمُ بِالشَّكِّ وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي دُونَ اَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لِاَنَّهُ اِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنٰى لِنَفْيِ الْجَوَازِ كَيْفَ وَ قَدْ ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتَّى الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ۔

ترجمہ: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے صحیح ہے یہ کہنا "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" اس سے ایمان کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءً لِلّٰهِ" (میں ان شاء اللہ مومن ہوں) اس لئے کہ یہ (ان شاء اللہ کہنا) اگر شک کے لئے ہے تو یقیناً یہ کفر ہے اور اگر ادب کے لئے ہو اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور مال میں شک کی وجہ سے ہو نہ کہ اب اور فی الحال یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اپنے نفس کے تزکیہ سے برأت حاصل کرنے کے لئے اور خود پسندی کی برأت کے لئے ہو تو اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اسی وجہ سے ماتن نے "لا ینبغی" فرمایا ہے "لا یجوز" نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں، کیسے نا جائز ہو سکتا جبکہ اس کی جانب بہت سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین گئے ہیں۔

قوله و اذا وجد من العبد التصديق والاقرار الخ یہ مسئلہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہوگئی تو وہ بندہ بلاشبہ مومن ہے، اب آیا اس کو ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا کیسا ہے؟ شوافع کہتے ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا مستحب ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مکروہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں تو ایک اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا بھی تقاضا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور کو اللہ کے حوالے کر دینا مناسب ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ اِشْرَىٰ لِقَايَ فَاعِلٌ ذٰلِكَ عَمَلًا“ اور ”لَعَلَّخُلُقُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِنْشَاءَ اللّٰهِ اَيْمِنُ“ اور آپ علیہ السلام جب قبرستان تشریف لے جاتے تو فرماتے ”السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون“ حالانکہ لحوق یقینی ہے مگر پھر بھی ادب ملحوظ ہے نیز صحابہ کرامؓ ہر وقت خطرہ محسوس کرتے ہوئے استغفار کرتے تھے اور روتے رہتے تھے کہ ہمیں ایمان سلب نہ ہو جائے، تو یہ مذکورہ تمام وجوہ اس پر دال ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا مستحب ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مکروہ ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا مناسب نہیں ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مناسب ہے، یہی مذہب ماتن کا ہے، حنفیہ حضرات کے دلائل:

دلیل نمبر (۱): استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عطاءؓ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے ”نحن المسلمون و المؤمنون“ ایک آدمی نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہا تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے تو کہنے لگا جی ہاں، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تم یوں کہو ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ پھر آپ نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی ”اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ اُولَٰئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ“ یہ دلائل حنفیہ حضرات کے تھے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر مومن بندے نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ شک کی بناء پر کہا تو یقیناً یہ کفر ہوگا، ہاں البتہ چار وجوہ کے اعتبار سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا جائز ہوگا۔ مگر اس کا ترک اولیٰ ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالہ کرنا۔

(۲) انجام اور مال میں شک کی وجہ سے نہ کرنی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا۔

(۴) اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ“ کہنا

جائز ہوگا۔ مگر لفظ انشاء اللہ کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ اسی وجہ سے (کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب) ”اتقٰ“ نے ”لایموجود“ نہیں کہا بلکہ ”لاینبغی“ کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے انشاء اللہ نہیں کہا تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے بلکہ ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سارے صحابہ کرام اور تابعین حضرات ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے جواز کے قائل ہیں۔

وَكَيْسَ هَذَا وَمِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ مِنْ أَعْمَالِهِ الْمُكْتَسَبَةِ وَلَا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ وَلَا وَمِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَزَكِّيَةُ النَّفْسِ وَالْإِعْجَابُ بَلْ وَمِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور نہیں ہے یہ (اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ) تیرے قول اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ کی مثل، اس لئے کہ شباب (جوانی) افعال کسبہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر بقاء متصور ہے انجام کار اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن کے ذریعے تزکیہ نفس اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تیرے قول ”اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى“ کے مثل ہے۔

قولہ: وليس هذا مثل قولك اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى الخ شارح صاحب کفایہ کی بات نقل کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں کہ صاحب کفایہ نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا اس طرح مہمل اور باطل ہے جیسا کہ ”اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا مہمل اور باطل ہے گویا کہ ان کے ہاں ”اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا دونوں برابر ہیں (مہمل ہونے میں) شارح یہاں سے ان کی تردید فرما رہے ہیں تین وجوہ سے کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل نہیں ہے، لہذا امون کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے، وہ تین وجوہ یہ ہیں:

(۱) شاب امر کبی و اختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کبی و اختیاری ہے۔

(۲) شاب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف ایمان کے اس پر بقاء متصور ہے۔

(۳) شاب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو بخلاف ایمان کے وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے، لہذا مذکورہ تین وجوہ سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا شَابٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل نہیں ہے بلکہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل ہے کیونکہ زہد و تقویٰ امر کبی اور اختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں بھی مبتلا ہو جاتا ہے۔ جس طرح زہد و تقویٰ میں استثناء بالافتاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدُّقِ الَّذِي بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ

لَکِنَّ الصَّادِقَ فِی نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحُصُولُ التَّصَدِیْقِ الْکَامِلِ الْمُتَّجِعِ الْمُسَارِ الْیَوِّ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اُولَئِکَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ کَرِیْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِی مَشِیئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اُولَئِکَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

قولہ وذهب بعض المحققین الخ استثناء کے جواز کے بارے میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق تو بندے کو کفر سے خارج کر دیتی ہے جو بندے کو حاصل ہے، لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اس لئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ افراد امت کی تصدیق سے انبیاء کی تصدیق اتوی ہے (اس پر گفتگو ماقبل میں گزر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل کا حصول جو عذاب سے نجات دینے والی ہے اور مرتے دم تک باقی رہے اسی کی طرف اشارہ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ”اُولَئِکَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ کَرِیْمٌ“ ایسی تصدیق اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسی وجہ سے استثناء جائز ہوگا اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ“، ”اَنَا مُؤْمِنٌ کَامِلٌ نَاجٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی“ کے معنی میں ہوگا۔

وَلَمَّا قِيلَ لَکُمْ عَنْ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ أَنَّهُ یُبْصِحُ أَنَّ یُقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِنَاءً عَلٰی أَنَّ الْوَبْرَةَ فِی الْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰی اَنَّ الْمُؤْمِنَ السَّوِیَّدَ مِمَّنْ مَاتَ عَلٰی الْاِیْمَانِ وَاَنَّ کَانَ طَوَّلَ عُمرِهِ عَلٰی الْکُفْرِ وَالْمُضِیَّانِ وَالْکَافِرُ الشَّقِیُّ مِمَّنْ مَاتَ عَلٰی الْکُفْرِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا وَاَنَّ کَانَ طَوَّلَ عُمرِهِ عَلٰی التَّصَدِیْقِ وَ الطَّاعَةِ عَلٰی مَا اُخْبِرَ اِلَیْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی فِی حَقِّ الْیَاسِ وَ کَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ وَ بِقَوْلِهِ السَّوِیَّدَ مِمَّنْ سَوِدَ فِی بَطْنِ اُمِّهِ وَ الشَّقِیُّ مِمَّنْ شَقِیَّ فِی بَطْنِ اُمِّهِ اَشَارَ اِلٰی اِبْطَالِ ذٰلِکَ بِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح ہے کہ کہا جائے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ“ اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اعتبار ایمان اور کفر اور سعادت اور شقاوت میں خاتمے کا ہے یہاں تک کہ وہ مومن سعید ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں کفر اور عرصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو اہلس کے حق میں ہے ”وَسَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ“ اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں

”السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه“ ماتن نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف نبی علیہ السلام کے فرمان سے۔

قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ جواز استثناء کے بارے میں ایک اور دلیل کا ذکر ہے جو بعض اشاعره سے منقول ہے کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت کے لحاظ سے اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو۔ چاہے ساری زندگی کفر و عصیان پر رہا ہو۔ اور کافر شقی ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا ہو، چاہے اس نے ساری زندگی تصدیق اور طاعت پر گزاری ہو، لہذا بندے کو جب خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے تو ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے ”أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا درست ہوگا اس پر بعض اشاعره نے ایک آیت اور ایک حدیث سے استدلال کیا ہے:

آیت: فرمان باری تعالیٰ ہے: ابلیس کے حق میں: ”وكان من الكافرين“ کہ شیطان سے ایمان سلب کر لیا گیا ہے اور آئندہ بھی وہ مسلوب ہوگا اس سے پہلے وہ اونچے رتبہ کا مالک تھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وكان من الكافرين“ کہ وہ پہلے سے کافرین میں سے تھا چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہوتا ہے اس کے بارے میں کسی کو حال معلوم نہیں اس لئے ایمان کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہے۔

حدیث: آپ علیہ السلام نے فرمایا: ”السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه“ کہ جو نیک بخش ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بد بخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے، زندگی بھر جو چاہے کرتا رہے ماں کے پیٹ میں رہے ہوئے فرشتے نے جو اس کی سعادت و شقاوت لکھی ہے وہی آخر کار سامنے منظر پر آئے گی اور اسی حال پر ہی اس کا انتقال ہوگا، لہذا سوء خاتمہ کا خوف ہے۔

وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَىٰ بَإَنَّ يَرْثُهُ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ بِأَنَّ يُؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور سعید بھی شقی ہو جاتا ہے بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذلك) اور شقی بھی سعید ہو جاتا ہے، اس طرح کہ کفر کے بعد مومن ہو جائے۔

قوله والسعيد قد يشقى الخ ماتن نے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سعید بعض دفعہ شقی بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ ایمان لانے کے بعد (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے اور بعض دفعہ شقی سعید بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ کفر کے بعد وہ ایمان لے آئے اور طاعت و عبادت کرنے لگے۔

وَالتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ ذَوْنِ الْإِسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِينُ السَّعَادَةِ وَالْإِشْقَاءَ تَكْوِينُ الشَّقَاوَةِ وَلَا تَغْيِيرَ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ

الْقُدِيمُ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشفاء پر حالانکہ وہ دونوں (اسعاد اور اشفاء) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس لئے کہ اسعاد، سعادت کی نگوین اور اشفاء شقاوت کی نگوین (خلق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی قدیم حادث کا محل نہیں ہوتا۔

قوله والتغیر یكون علی السعادة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے ما قبل میں یہ کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشفاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشفاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف، مگر اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد یعنی نگوین سعادت اور اشفاء یعنی نگوین شقاوت ہے اس نگوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس اسعاد اور اشفاء میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا جیسا کہ اس بندہ کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی امات کا تعلق ہوتا ہے مفت نگوین (خلق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ اللَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنِّي أَرِيتُ بِالْإِيمَانِ وَالسَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنِّي أَرِيتُ مَا يَتَرَكَّبُ عَلَيْهِ السَّعَادَةُ وَالشَّقَاوَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا قَطْعَ بِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِيئَةِ أَرَادَ الْثَانِيَّ۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ معنی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے کہ جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے۔ فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا فی الحال، تو اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کی طرف سپرد کیا اس نے دوسرا معنی مراد لیا۔

قوله والحق انه لا خلاف في المعنى الخ شارح فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ حنیہ اور شوافع کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ اختلاف لفظی ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنی ہیں (۱) تصدیق و اقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز کہ جس پر نجات مرتب ہے، چنانچہ جس نے ”أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہا اس نے بھی صحیح کہا کیونکہ اس نے پہلا معنی مراد لیا

ہے اور جس نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءُ اللّٰہُ“ کہا اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے دوسرا معنی مراد لیا ہے۔

وَفِيْ اِرْسَالِ الرَّسُوْلِ جَمْعٌ رَّسُوْلٌ عَلٰی فَعُوْلٍ مِّنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللّٰهِ وَ بَيْنَ ذَوٰی الْاَلْبَابِ مِنْ خَلْقِهِ لِیُرْبِیْحَ بِهَا عَلَیْهِمْ فِیْمَا قُصِرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَّصَالِحِ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ وَكَذٰی عَرَفْتُ مَعْنٰی الرَّسُوْلِ وَالنَّبِیِّ فِیْ صَدْرِ الْكِتَابِ جَعَلَهُ اِنِّیْ مُصْلِحٌ وَعَاقِبَةُ حَمِیْدٌ۔

ترجمہ: اور پیغمبروں کے پیچھے میں (حکمت) ہے (رسل) رسول کی جمع ہے فِعْل کے وزن پر رسالۃ سے ہے اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی) ہے اللہ کے درمیان اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان، تاکہ اللہ تعالیٰ اس (سفارت) کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں کہ جن سے ان کی عقلیں قاصر ہیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسال رسل میں) حکمت یعنی مصلحت ہے اور اچھا انجام ہے۔

قولہ وَفِيْ اِرْسَالِ الرَّسُلِ جمع رسول الخ مَاتَن احوال آخرت سے فراغت کے بعد اب یہاں سے نبوت اور احوال نبوت کو بیان کریں گے، مَاتَن نے فقط اتنی بات کہی ہے کہ پیغمبروں کے پیچھے میں حکمت ہے یعنی مصلحت اور اچھا انجام ہے، اس پر شارح نے چند باتیں کہی ہیں: (۱) رسل رسول کی جمع ہے جو فِعْل کے وزن پر ہے رسالت سے مشتق ہے (۲) رسالت کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ رسالت، اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندے کا سفیر اور نمائندہ ہوتا ہے (۳) رسالت و سفارت کی غرض اور مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض کا ازالہ فرمایا جائے اور ان کے شکوک و شبہات و جہالت کا ازالہ کرنا ہے خواہ وہ امور دنیا (جیسے عدل و انصاف کے قوانین) سے متعلق ہوں یا امور آخرت (جیسے ثواب ابدی وغیرہ) سے متعلق ہوں کیونکہ عقول انسانی بذات خود ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں (۴) نبی اور رسول میں کیا فرق ہے اس کا ذکر شروع کتاب میں ہو چکا ہے۔

فائدہ: شارح نے رسالت کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آئے ہیں خواہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ہوں۔ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ”وَكَانَ مِنْ اٰمَرِهِۦٓ اَلَّا يَخْلُقَ فِيْهَا نَفْسًا“ ان کی یہ بات انتہائی قبیح ہے، اس لئے کہ اس بات سے کتے اور خریر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ آیت میں امت سے مراد گروہ انسانی ہیں، یہ آیت ”عام مخصوص منہ البعض“ ہے مالکیہ حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہر جنس حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے۔

وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْاَوْسَالَ وَاجِبٌ لَا يَمَعْنٰی الْوُجُوْبُ عَلٰی اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ يَمَعْنٰی اَنَّ فِیْهِ

الْحُكْمَ تَقْضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُتَمَنِّعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ارسال واجب ہے۔ اللہ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تھا خاس کو مقتضی ہے اس لئے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) متنع نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور ممکن بھی نہیں کہ جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی طرف بعض متکلمین سمجھتے ہیں۔

قولہ وفي هذا اشارة الى ان الارسال الخ اس عبارت میں شارح نے ارسال رسل کے متعلق چار مذاہب کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصل للعبد اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ (۲) ارسال رسل واجب تو ہے لیکن اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے بمقتضائے حکمت، یہ ماترید یہ کا مسلک ہے۔ دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے کہ اس کے ترک پر اللہ قادر نہیں اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے بایں معنی نہیں کہ اس کے ترک پر قادر نہیں بلکہ بایں معنی کہ عادت الہیہ ارسال رسل کے متعلق جاری ہے کیونکہ حکمت و مصلحت اس ارسال رسل کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس ارسال کا ترک جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ قادر بھی ہیں۔ (۳) ارسال رسل متنع ہے یہ سنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے اس پر انہوں نے چند دلائل پیش کئے ہیں مگر وہ سب مخدوش و باطل ہیں:

دلیل نمبر (۱): رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے اس کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا ہے اور اس پر یقین رکھنے کا کوئی ذریعہ و وسیلہ ہی نہیں ہے کہ یہ (کہ میں نے تمہیں رسول بنایا ہے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ہو سکتا ہے یہ کسی اور کا کلام ہو مثلاً کسی جن وغیرہ کا۔

جواب: یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا کر دیں کہ جو اللہ کی کلام پر دلالت کر رہی ہو یا پھر علم بدیہی عطا فرمادیں۔

دلیل نمبر (۲): وحی لانے والے بقول آپ کے فرشتہ (جبریل امین) ہے اس میں دو احتمال ہیں یا مجسم ہے یا غیر مجسم (یعنی مجرد عن الجسم) اول صورت میں حاضرین میں سے ہر ایک کو نظر آتا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے اور ثانی صورت میں مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے اور بغیر دیکھے رسول کیسے یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز مجھے سنائی دی ہے وہ جبریل کی ہے شیطان کی نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ روایت کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں وہ اس بات پر قادر ہیں کہ اپنے رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسروں پر مخفی رکھیں۔

برابر ارسال کو محال تو نہیں کہتے مگر یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ جو احکام رسول لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عقل کے موافق ہوں گے یا عقل کے خلاف ہوں گے، اول صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا رسول کے لائے کی حاجت نہیں، دوسری صورت میں آدمی خود ان کو رد کر دے گا اگرچہ رسول بھی لائے، اس لئے ارسال رسل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن و قبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے ارسال رسل کی حاجت ہے۔

(۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل و احسان کی وجہ سے ہے یا یہ معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادہ الہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالا غرض نہیں ہوتے، جو کام وہ چاہتے ہیں بغیر کسی غرض و مصلحت کے اور بغیر کسی داعی و غیرہ کے کرتے ہیں یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ شارحؒ نے ”ولا یمکن“ سے (باوجود ادھر ادھر کے) جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں تاثر یہ ہے کہ مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَىٰ وَقُوعِ الْأَرْسَالِ وَلَفَائِدِهِ وَطَرِيقِ ثُبُوتِهِ وَتَعْيِينِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتَهُ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی طرف اور اس کے فائدے کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف کہ جن کی رسالت ثابت ہے، تو مصنفؒ نے فرمایا:

قولہ ثم اشار الى وقوع الارسل الخ یہاں سے شارحؒ مآتن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں کہ مآتنؒ نے ”وقد ارسل الله الخ“ سے وقوع ارسال کی طرف اور ”مبشرين و منذرين و منبين الخ“ سے فائدہ ارسال کی طرف اور ”وايدهم الخ“ سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور ”اول الانبياء الخ“ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔

وَقَدْ أَرْسَلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ رَسُولًا إِلَىٰ الْبَشَرِ إِلَىٰ الْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ لَأَهْلِ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالنَّوَابِ وَمُنْذِرِينَ لَأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعَصْيَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا طَرِيقَ لِلْعَقْلِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فَبِإِنِّظَارٍ دَقِيقَةٍ لَا يَتَّبِعُونَ إِلَّا لَوَا حِلْوًا بَعْدَ وَاحِلٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے والے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب و ثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر وہ بھی یہی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکادکا

ہی کو میسر ہے۔

قولہ وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسلاً الخ یہاں سے مانتے وقوع ارسال کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو انسانوں کے پاس پیغمبر بنا کر بھیجا تاکہ امت کو ان سے انس رہے اور اس سے استفادہ کر سکیں اور وہ انبیاء کی اطاعت کریں اور ان کی نافرمانی سے بچیں تاکہ انبیاء اپنی اطاعت کرنے والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری سنائیں اور نافرمانوں کو دوزخ اور آگ سے ڈرائیں، یہ ثواب اور عقاب اور ان کے اسباب کا علم ایسی چیز ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اگر ہو بھی سبی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا ہی کو میسر ہوگی باقی لوگوں کا کیا حال ہوگا اس لئے حکمت خداوندی کا تقاضا ہوا کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

فائدہ: مانتے کا کلام ”من البشر الی البشر“ اکثر کے اعتبار سے ہے ورنہ حضور علیہ السلام (جن و انس) کی جانب مبعوث ہیں یعنی جن اور بشر دونوں کے رسول تھے، نیز ”الی البشر“ سے عام بشر مراد ہیں تاکہ فرمان باری تعالیٰ ”اللہ یضطعی من الملائکۃ و من الملائکۃ و من الملائکۃ و من الملائکۃ“ سے اشکال وارد نہ ہو، کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مانتے نے ”رسلاً من البشر“ کیوں فرمایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں بلکہ انبیاء بشر کو اللہ تعالیٰ کے احکام و پیغامات پہنچانے کے اعتبار سے ہیں۔ یعنی ملائکہ رسول ”الی عامۃ البشر“ نہیں بلکہ ”الی الانبیاء البشر“ ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا جنات رسول ہوتے ہیں یا نہیں، بعض حضرات اس کے قائل ہوئے ہیں وہ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ”یا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ یَاکُمْ رَسُولٌ مِّنْکُمْ مِّنْ قَبْلِ ہِذَا لَیْسَ بِکُمْ مِنْکُمْ کِیْفَ تَقُولُونَ“ کی منکم کی ضمیر خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے، بعض حضرات نے اس کا انکار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے، جیسا کہ وہ جنات جنہوں نے آپ علیہ السلام سے لطف نخلہ میں قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا جس کا واقعہ سورۃ جن میں مذکور ہے۔

وَمُبَشِّرِیْنَ لِلنَّاسِ مَا یُحْتَاجُونَ اِلَیْهِ مِنْ اُمُورِ الدُّنْیَا وَالْآٰخِرَةِ لَہٗ تَعَالٰی خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَاعَدَ فِیْہِمَا النُّوَابِ وَالْعُقَابَ وَکَفَّاصِحْلُ اٰخُوْلَہِمَا وَطَرِیْقُ الْوُصُوْلِ اِلَی الْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ اَزْ عِن النَّاسِ وَمَا لَا یَسْتَعِیْلُ بِہِ الْعَقْلُ وَکَذَآ خَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَکَمْ یَجْعَلُ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِ الْاِسْتِحْقَالَ بِمَعْرِ فِیْہِمَا۔

ترجمہ: اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو کہ جن کی طرف وہ لوگ محتاج ہیں یعنی دنیا اور دین کے امور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت کو اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور ان میں ثواب اور عقاب کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں کے احوال کی قاطب اور اول کی طرف پہنچنے کا طریقہ اور عانی سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے

بارے میں عقل مستقل نہیں ہے اور اسی طرح اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کے لئے عقل اور حواس کو مستقل نہیں بنایا۔

قولہ و مبیین للناس ما یحتاجون الخ یہاں سے ماقبلاً فائدہ ارسال رسل کو بیان فرما رہے ہیں کہ ارسال رسل میں بڑی حکمت اور بندوں کے دنیوی اور اخروی بہت فائدے ہیں مثلاً جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان امور میں انبیاء کے ذریعے ان کی مدد کرنا، ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو انبیاء کے واسطے سے بیان کرنا کہ جنہیں تجربہ کے ذریعے جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں اور زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں، اسی طرح افراد انسانی کو ان کی صلاحیت و استعداد کے مطابق علم و عمل میں ان کو کامل بنانا اسی طرح نیک اعمال کی طرف لوگوں کو رغبت دلانے کے لئے اطاعت گزاروں کو ثواب کی تفصیل سے آگاہ کرنا اور برے اعمال سے لوگوں کو بچانے کے لئے نافرمانوں کو عقاب کی تفصیل سے آگاہ کرنا وغیرہ۔ مذکورہ تمام امور کہ جن تک عقل اور حواس کی رسائی ناممکن ہے وہاں ارسال رسل کے ذریعے مخلوق خدا کی مدد کرنا ہے تو ارسال رسل میں بے شمار فوائد ہیں۔

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمَكِّنَاتٌ لِّطَرِيقِي إِلَى الْجَزْمِ بِأَحْكَامِهَا وَمِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ أَوْ مُتَّبِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَبَحْثٍ كَامِلٍ لَوْ اشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لَتَعَطَّلَ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ أَرْسَالُ الرُّسُلِ لِيَكُنَ ذَلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔

ترجمہ: اور اسی طرح (اللہ تعالیٰ نے) کچھ قضایا (احکام) بنائے ہیں کچھ ان میں سے ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک جانب کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات ہیں یا معصیات ہیں جو عقل کے لئے ظاہر نہیں ہوں گے مگر دائمی نظر کے بعد اور کامل بحث کے بعد اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام معطل ہو جائیں پس ہوگا اللہ کے فضل اور رحمت میں سے رسولوں کا بھیجنا اس بات کو بیان کرنے کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“۔

قولہ و کذا جعل القضایا منها ما ہی ممکنات الخ شارح فرماتے ہیں کہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں ہے مثلاً بعض قضایا ممکن بالذات ہیں اور کچھ واجب ہیں اور کچھ متعین ہیں، اول کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کی صفت سمع و بصر کا ثبوت، حشر الا جساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، امام مہدی کا ظہور، دجال کا ظہور، وغیرہ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یعنی عدم اور وجود، کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ارسال رسل کی ضرورت پیش آئی، ثانی کی مثال جیسے عالم کا حادث ہونا، اور وجود واجب تعالیٰ، ثالث کی مثال جیسے شریک الباری اور اللہ تعالیٰ کا کسی مکان اور جہت میں ہونا یہ امور متعین ہیں، تو

مذکورہ چیزیں (احکام) ایسی ہیں کہ انسان کو حاصل نہ ہو سکیں گی۔

اگر کسی کو نظر و استدلال سے معلوم ہو جائیں تو پھر ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے، دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہیں ملے گی، اس کے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل اور احسان فرمایا کہ مذکورہ احکام و احوال کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل یعنی انبیاء کو بھیج دیا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“ آپ علیہ السلام کاسب کے لئے رحمت ہونا ظاہر ہے حتیٰ کہ کفار کے لئے بھی، کیونکہ دوسری کافروں میں مسخ کر دی جاتی تھیں۔

وَالَّذِينَ هُمْ أَيْ الْأَنْبِيَاءُ بِالْمُعْجَزَاتِ النَّاسِطَاتِ لِلْعَادَاتِ جُمُعُ مُعْجَزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَى يَدِ مُدْعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحْدِثِ الْمُنْكَرِ عَلَى وَجْهِ يُعْجِزُ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی خرق عادت معجزات سے، معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر عادت کے خلاف ظاہر ہو مگرین کو چیلنج کے وقت اس طریقے پر کہ مکرین کو اس کی مثل لانے سے عاجز کر دے۔

قولہ وایدہم ای الانبیاء بالمعجزات الخ یہاں سے ماتن نبوت کے طریق ثبوت کو بیان کر رہے ہیں یعنی ان طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں کہ جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے ان میں سے معجزات ہیں جو دلیل نبوت ہیں معجزہ ایک خلاف عادت چیز ہوتی ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ فقط انبیاء و رسل کے ہاتھ پر ظاہر فرماتے ہیں کہ جس کا انسانوں سے صدور و ظہور عادیہً محال ہے۔

فائدہ: اگر امر خارق عادت کا ظہور مدعی نبوت کے ہاتھ پر مکذبین نبوت کے الزام اور تحقیر کے لئے ہو تو وہ معجزہ ہے اور اگر دعویٰ نبوت نہ ہو بلکہ کسی شخص کی تکبریم کے لئے امر خارق عادت کا ظہور ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی ہو۔ اور اگر کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظہور ہو کہ جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر بندے کی غرض کے موافق کا فرد فاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اس کو ہانت کہتے ہیں جیسے مسئلہ کذاب نے ایک شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تاکہ صحیح ہو جائے تو جو صحیح آنکھ تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَا النَّاسِئَةُ بِالْمُعْجَزَةِ لَمَّا وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَكِنَّا بَانَ الصَّادِقُ فِي دَعْوَى الرَّسَالَةِ عَنِ الْكَذَابِ وَعِنْدَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ بِحُصُلِ الْجَزْمِ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَوْرِ الْعَادَةِ بَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِبَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ۔

ترجمہ: اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہوتی تو اس (نبی کے) قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا

اور دعویٰ رسالت میں صادق، کاذب سے جدا نہ ہوتا اور معجزہ کے ظہور کے وقت یقین حاصل ہو جاتا ہے اس نبی کی سچائی کا عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر، بایں طور پر کہ اللہ تعالیٰ سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں معجزہ کے ظہور کے وقت اگرچہ علم پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

قوله وذلك لانه لا لولا التأييد الخ اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید اس لئے فرماتے ہیں تاکہ دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جائے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ معجزات ظاہر ہوئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور وہ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ نیز ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی عادی ہے یعنی اللہ نے یہ عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا ہو فرما دیتے ہیں اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے یعنی علم ضروری پیدا نہ کرنا مگر محض امکان، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ آنے والی عبارت میں ایک مثال سے وضاحت فرمائی گئی ہے، اگر اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو پھر کون انبیاء کی نبوت کا اقرار کرتا اور بچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز کیا جاتا، اس لئے حکمت خداوندی کا مقتضی یہ تھا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَذَلِكَ كَمَا ادَّعى أَحَدُ بِمَحْضَرٍ مِنْ جَمَاعَةِ اللَّهِ رَسُوْلُ هَذَا الْمُلْكِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمُلْكِ إِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَ قُلْ مِنْ مَكَائِكَ فَلَكَ مَرَاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ صَرُورِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهِ فِي مَقَالَتِهِ وَإِنْ كَانَ الْكُذْبُ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ فَإِنَّ الْإِمْكَانَ الَّذِي بِمَعْنَى التَّجَوُّزِ الْعَقْلِيِّ لَا يُنَالُ حُصُولُ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَوَلَمْنَا بِأَنَّ جَبَلَ أُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ إِمْكَانِهِ فِي نَفْسِهِ۔

ترجمہ: اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی ایک نے جماعت کے سامنے دعویٰ کیا کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ کو کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو پھر آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ کھڑے ہوں تو بادشاہ نے ایسے ہی کیا تو جماعت کو علم قطعی عادی حاصل ہو جاتا ہے اس شخص کے سچے ہونے کا اس کی بات میں اگرچہ فی نفسہ کذب ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقل کے علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہمارا یقین کر لینا اس بات کا کہ جبل احد سونا نہیں بنا ہے باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔

قوله وذلك كما ادعى احد بمحضر من جماعة الخ اس عبارت میں شارح مثال پیش کر رہے ہیں کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد اور رسول ہوں، لوگ اس کے ثبوت پر دلیل کا مطالبہ کریں تو وہ شخص بادشاہ کو کہے کہ اگر میں آپ کے رسول اور قاصد ہوں تو دعویٰ میں سچا ہوں تو پھر آپ خلاف عادت اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں تاکہ لوگوں کو یقین ہو جائے کہ میں آپ کا واقعہ

رسول اور قاصد ہوں، تو بادشاہ اگر ایسا کرے تو یقیناً لوگوں کو اس شخص کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔

اگرچہ اس شخص کا اپنے دعویٰ میں کاذب ہونا فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اپنی جگہ سے اٹھنا اس شخص کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو مثلاً وہ شخص اس کی رعایا کا ایک فرد ہے اس کی ذاتی خواہش کو پورا کرنے کے لئے اپنی جگہ سے خلاف عادت اٹھ کھڑا ہو، بہر حال محض امکان ذاتی، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ جیل احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں ہے۔ لہذا نہ بننے کا ہمیں یقین ہے، تو دیکھئے امکان ذاتی نے علم یقینی کو زائل نہیں کیا ہے۔

لَفَكَذَا لِهَئِنَّا بِمُحْصِلِ الْعِلْمِ بِصِدْقِهِ بِمَوْجِبِ الْعَادَةِ لِأَنَّهَا أَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحَقِّ وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ إِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجَزَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ كَوْنِهَا لَا لِفَرَضِ التَّصَدُّقِ أَوْ كَوْنِهَا لِتَصَدُّقِ الْكَاذِبِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَوْحُمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ الْحُجَّتِي بِحُكْمِ النَّارِ إِمْكَانُ عَدَمِ الْحُكْمِ لِلنَّارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فُكِرَ عَنْهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ۔

ترجمہ: پس اسی طرح یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کی سچائی کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے مثل حواس کے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونے کا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے کا امکان اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کا امکان معزز نہیں ہوگا جس طرح آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ معزز نہیں ہے اس معنی کے ساتھ کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کچھ محال لازم نہیں آتا۔

قولہ لَفَكَذَا لِهَئِنَّا بِمُحْصِلِ الْعِلْمِ بِصِدْقِهِ الْبَاطِلِ میں یہ اصول مسلم آپ کے سامنے آ چکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے، لہذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو دیکھنے والوں کے دل میں اس کی سچائی کا علم ضروری عادی پیدا ہو گیا جیسا کہ حواس کے ذریعے علم ضروری پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ ٹھنڈی ہو گئی تھی مگر اس امکان کے باوجود کوئی شخص آگ میں نہیں کودتا کیونکہ اس کو یقین کامل ہے کہ آگ مجھے جلا دے گی، تو جس طرح آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے مگر یہ امکان علم یقینی یعنی آگ کے جلانے کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہور معجزہ کے وقت اس کے دعویٰ نہ سالت میں اگرچہ عدم صدق کا امکان ہے مگر یہ امکان ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دلوں میں علم ضروری عادی کے پیدا ہوجانے کے منافی نہیں ہے۔

وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَأَخْرَجَهُمُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نُبُوَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّلَالِ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَمَرُوا نَبِيَّ مَعَ الْقُطْعِ بَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِهِ نَبِيٌّ آخَرُ فَهُوَ بِالْوُحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَلِإِنْكَارِ نُبُوَّتِهِ عَلَى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو دلالت کر رہی ہے اس بات پر کہ انہیں حکم دیا گیا اور روکا گیا باوجود قطعی ہونے اس بات کے کہ ان کے زمانے میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امرونبی) وحی کے ذریعے سے ہے نہ کہ غیر کے اور اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی (ان کی نبوت ثابت ہے) پس ان کی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے۔

قولہ و اول الانبياء ادم و اخرهم محمد عليهما السلام الخ یہاں سے ماتن بعض ان حضرات کی تعیین فرما رہے ہیں کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبياء اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبياء فرمایا، شارح نے اس پر دلائل قائم کئے ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کچھ چیزوں کا حکم و امر فرمایا اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا، امر کی مثال جیسے ”يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا“ نبی کی مثال جیسے ”وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ“ اور یہ اصول مسلم ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہ تھا تو معلوم ہوا کہ امر و نبی ان کو براہ راست وحی کے ذریعہ کی گئی، جب ان کی طرف وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو ان کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام پہلے نبی ہیں۔ مسند احمد میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ علیہ السلام سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ آدم، پھر میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا ”نعم نبی مکملہ ہاں وہ صاحب کلام نبی تھے یعنی ان پر اللہ تعالیٰ کا کلام مجفوف کی شکل میں نازل ہوا۔

دلیل نمبر (۳): اہل السنۃ والجماع کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں۔

فائدہ: پہلی دلیل میں کہا گیا کہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے یعنی وحی نبوت کا خاصہ ہے تو کسی نے سوال کیا کہ وحی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی فرمائی تھی جیسے قرآن میں ہے ”وَإِذْ حِينَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ ارْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْتَقِيهِ فِي الْيَمِّ“ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي“ اسی طرح بی بی مریم کی طرف بھی وحی بھیجی گئی، جیسے قرآن

میں ہے ”وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ“ حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔

جواب نمبر (۱): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہوتی ہے جو بیداری کی حالت میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقاء ہو یا خواب میں ہو۔

جواب نمبر (۲): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہے جو وحی تبلیغ کے لئے ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام کی وحی حضرت حوا کو تبلیغ کے لئے تھی اور ام موسیٰ و حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔

وَأَمَّا نُبُوءُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا تَنَىٰ الدَّعَىٰ النَّبُوءَ وَأَظْهَرَ الْمُعْجَزَةِ أَمَّا دَعْوَى النَّبُوءِ فَقَدْ عَلِمَ بِالنُّبُوءِ
وَأَمَّا إِظْهَارُ الْمُعْجَزَةِ فَلَوْ جُهِنَ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ أَظْهَرَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَكَذَلِكَ يَدُ الْبَلَاءِ مَعَ كَمَالِ
بَلَاغَتِهِمْ فَمُعْجَزَاتُ عَنْ مَعَارِضِهِ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهْلُكِهِمْ عَلَىٰ ذَلِكَ حَتَّىٰ خَاطَرُوا بِمَهْجَرِهِمْ
وَاعْرِضُوا عَنِ الْمُعَارِضَةِ بِالْخُرُوفِ إِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّبُوفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَعَ تَوْفُرِ
الدَّعَايِ الْأَكْبَانِ بِشَيْءٍ مِمَّا يَكْدِينُوهُ فَكُلَّ ذَلِكَ قَطْعًا عَلَىٰ أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَعَلِمَ بِهِ صِدْقُ
دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِيمًا عَادِيًّا لَا يُقْدَحُ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَوْحِيَّاتِ الْمُغَلَّبَةِ عَلَىٰ مَا هُوَ شَأْنُ
سَائِرِ الْمَلُومِ الْعَادِيَّةِ وَلِلَّيْهَمَا أَنَّهُ نَقَلَ عَنْهُ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ
أَخْصَىٰ ظُهُورَ الْمُعْجَزَةِ حَلَّةِ النُّبُوءِ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهَا أَحَادًا كَشَجَاعَتِهِ عَلَيْهِ وَجُودِ خَائِمِهِ وَهِيَ
مَذْكُورَةٌ فِي كِتَابِ السِّيَرِ۔

توجہ: اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اس لئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو اتار سے جانا گیا ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اللہ کی کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعے بلقاء کو پیش کیا ان کے کمال بلاغت کے باوجود، تو وہ ایک چھوٹی سی سورۃ کے ساتھ معاوضہ کرنے سے عاجز رہ گئے باوجود اپنے مرثیے کے اس پر، یہاں تک کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور وہ زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے اور ان میں سے کسی ایک سے بھی اسباب کے پورے ہونے کے باوجود منقول نہیں کسی ایسی چیز کو لانا جو اس قرآن کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ قرآن اللہ کی طرف سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا کہ جس میں کوئی بھی عقلی احتمال معترض نہیں جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا حال ہے۔ اور ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور خارق عادت منقول ہیں کہ ان کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تو اتار کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات خبر آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی بہادری اور حاتم طائیؓ کی سخاوت اور یہ امور کتب میر میں ذکر کئے گئے ہیں۔

قولہ واما نبوة محمد عليه السلام الخ یہاں سے شارح نبی علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں اس پر اولاً ایک دلیل پیش کی پھر اس دلیل کے دوسرے مقدمہ کو دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔

دلیل: آپ علیہ السلام نے نبوت کا دعویٰ کیا (یہ مغربی ہے) یہ دعویٰ کرنا تو اترا سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش کی (یہ کبریٰ ہے) یعنی مجزہ ظاہر فرمایا تو جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا ہے، تو آپ علیہ السلام کی نبوت ثابت ہوگئی۔ اب کبریٰ جو دوسرا مقدمہ ہے شارح نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): آپ علیہ السلام نے دعویٰ نبوت کیا ہے کہ قرآن کریم یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل کیا گیا اگر تمہیں اس کے بارے میں شبہ ہو کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ میں نے اس کو باوجود آدمی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے تو پھر اس کے مثل ایک چھوٹی سی سورت بنا کر دکھاؤ حالانکہ تم کمال بلاغت تک پہنچے ہوئے ہو، اس کے باوجود تم مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لینا کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، تو وہ لوگ باوجود کوشش کے اس کے مثل بنانے سے عاجز رہے تو اس سے قرآن کا معجز ہونا اور آپ علیہ السلام کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔

دلیل نمبر (۲): وثانیہما الخ آپ علیہ السلام سے صادر ہونے والے ایسے امور خارق عادت ہیں کہ جن کا قدر مشترک حدوتہ کو پہنچا ہوا ہے، اگرچہ ان کی تفصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجہ میں ہیں۔ جیسے پتروں اور درختوں کا آپ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا، آپ کی انگلی مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سنگیوں کا اس سے سیراب ہو جانا وغیرہ، بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدر مشترک حدوتہ کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے مگر ہر واقعہ کا دلیل شجاعت و دلیل سخاوت ہونا حدوتہ کو پہنچا ہوا ہے۔

وَقَدْ يَسْتَوْلُ أَرْكَابُ الْبَصَائِرِ عَلَى نُبُوِّهِ بِوُجْهِتَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ أَحْوَالِهِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالِ
الدُّعْوَةِ وَبَعْدَ تَحَابُّهَا وَآخِلَاقِهِ الْعَظِيمَةِ وَآحْكَامِهِ الْجَمْعِيَّةِ وَإِقْدَامِهِ حَيْثُ تَحْجَمُ الْأَبْطَالُ
وَوُثُوقِهِ بِوَعْدَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَثَبَاتِهِ عَلَى حَالِهِ لَدَى الْأَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ
أَعْدَاؤُهُ مَعَ شِدَّةِ عَذَابِهِمْ وَحَرَصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيهِ مَطْمَئِنًّا وَلَا إِلَى الْقُدْحِ فِيهِ سَبِيلًا فَإِنَّ الْعَقْلَ
يَجْزِمُ بِإِصْنَاعِ إِجْمَاعِ هَذِهِ الْأُمُورِ فِي غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنْ يَجْمَعَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْكَمَالَاتِ فِي حَقِّ
مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَفْتَرِي عَلَيْهِ ثُمَّ يُمَهِّلُهُ ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِينَهُ عَلَى سَائِرِ الْأَدْيَانِ وَ
يُنْصُرُهُ عَلَى أَعْدَائِهِ وَيُحْيِي أُمَّارَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلِأَيِّهِمُ اللَّهُ أَكْثَرَ الْأَمْرِ الْعَظِيمِ بَيْنَ
أَظْهَرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيْنَ لَهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ وَعَلِمَهُمُ الْأَحْكَامُ وَالشَّرَائِعَ

وَأَتَمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ وَ اكْتَمَلَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعُلُومِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَ تَوَكَّرَ الْعَالَمَ بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ أَظْهَرَ اللَّهُ وَبْنَهُ عَلَى الدُّنْيَا كُلِّهَا كَمَا وَعَدَهُ وَلَا مَعْنَى لِلنَّبُوءَةِ وَالرَّسَالَةِ سِوَى ذَلِكَ۔

توجہ: اور ارباب بصائر نے یعنی بصیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دوسرے سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تو اترے سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ علیہ السلام کے اخلاق عظیمہ اور حکمت پر مبنی احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہیں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت اور حفاظت پر آپ علیہ السلام کا اعتماد اور آپ علیہ السلام کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا خطرات کے مواقع پر اس حیثیت سے کہ آپ علیہ السلام کے دشمنوں کو آپ علیہ السلام سے شدید عداوت ہونے اور آپ علیہ السلام کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعن زنی کا موقع ملا اور نہ ہی آپ علیہ السلام کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل ان امور کے اجتماع کو غیر انبیاء میں حال ہونے کا یقین کرتی ہے اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے کہ جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو تیس سال کی مہلت دے پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں کے خلاف اور اس کے آثار کو زندہ رکھے اس کی موت کے بعد قیامت کے دن تک۔ اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ کیا ایسی قوم کے سامنے کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ہی ان کے پاس حکمت تھی اور ان کو احکام اور شرع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سارے لوگوں کو کامل بنایا علمی اور عملی کمالات میں اور عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

قولہ وقد يستدل ارباب البصائر الخ بعض ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا۔ پہلا استدلال کا طریقہ امام غزالی نے پیش کیا ہے اور دوسرا طریقہ استدلال کا امام رازئی نے پیش کیا ہے جس کو شارح ”والبصائر انه ادعى الخ“ سے پیش کر رہے ہیں۔

پہلا استدلال: یہ استدلال امام غزالی نے پیش کیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ احوال ہیں جو تو اترے سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد اور دعوت و تبلیغ کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد۔

نبوت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ احوال تھے کہ کفار کہ آپ کو ”صادق الامین“ کے لقب سے پکارتے تھے، اسی طرح آپ کا حسن خلق، بت پرستی سے اجتناب اور رسومات جاہلیت سے اجتناب، اور غار حرا میں اللہ

تعالیٰ کی عبادت کرنا وغیرہ، اور دعوت و تبلیغ میں بڑے بڑے جابر بادشاہوں کو دعوت حق دینا اور مسلمانوں کی قلت کے باوجود آپ پر کوئی خوف طاری نہ ہوا، فتح مکہ کے موقع پر فوج در فوج کا فروں کا اسلام میں داخل ہونا اور سارے عرب کا آپ کا مطیع و فرمانبردار ہونا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا وغیرہ آنا مگر اس کے باوجود آپ کی عاجزی میں، شفقت میں، قناعت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آیا، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقی عظیمہ ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ“ کفار مکہ کو آپ سے شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کسی قسم کی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے، جب یہ حال ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے بڑے کمالات غیر نبی میں جمع نہیں ہو سکتے اور جمع ہونا محال ہے۔ نیز عقل اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سارے کمالات کو ایک ایسے شخص کے اندر جمع کر دیں کہ جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ اس نے خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے اس پر رجوت باندھ رہا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس کو تیس سال تک مہلت دے اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے، تو ان چیزوں کا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا، تو لہذا آپ کی نبوت ثابت ہے اور ظاہر ہے۔

دوسرا استدلال: یہ استدلال امام رازیؒ سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے ایسے عظیم منصب یعنی رسالت کا دعویٰ ایسے لوگوں کے درمیان کیا تھا کہ جس کے پاس کوئی کتاب وغیرہ نہ تھی آپ نے ان کو احکام شرع کی تعلیم دی اور بہت سارے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور مکارم اخلاق یعنی حیاء، جود و سخاوت، صلہ رحمی، اکرام ضیف وغیرہ کی تکمیل فرمائی، تھوڑے عرصے میں پورے عالم میں انقلاب برپا کر دیا جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَإِذَا بُعِثَ نَبُوهُ، وَقَدْ ذَلَّ كَلَامُهُ، وَكَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلَىٰ أَنَّهُ، خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَأَنَّهُ، مَبْعُوثٌ إِلَىٰ كَافَّةِ النَّاسِ بَلِّ إِلَىٰ الْحَيِّ وَالْإِنْسِ بُعِثَ أَنَّهُ، أَخِيرُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنَّ نَبُوهُ، لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَّارَىٰ۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور خود آپ کا کلام اور اللہ کا کلام جو آپ پر اتارا گیا ہے اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ (علیہ السلام) خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں کی طرف بھیجے گئے ہیں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ آپ (علیہ السلام) آخری نبی ہیں اور بے شک آپ کی نبوت عرب کے ساتھ بھی مختص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ نے گمان کیا ہے۔

قولہ و اذا ثبت نبوته و قد دل الخ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل سے آپ علیہ السلام کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور

آپ کا آخری نبی ہونا قرآن سے (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ جُلَيْكُم وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) اور حدیث سے ”أُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخَتَمَ بِهِ النَّبِيُّونَ“ (رواہ مسلم وغیرہ) اور اجماع امت سے ثابت ہے، بعض نصاریٰ اور یہود نے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کے لئے نبی بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ وہ عرب والے لوگ امی تھے ان کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب میں سے ہیں ہمیں کسی نبی کی ضرورت نہیں ہے، مگر انکا یہ گمان غلط اور باطل ہے اس لئے کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے آپ علیہ السلام کا فرمان ”أُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً“ اور دوسری حدیث میں ”يُؤْتِي إِلَى النَّاسِ كَافَّةً“ کے الفاظ ہیں کہ میں تمام لوگوں کی طرف خواہ جنات ہوں یا انسان ہوں سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

لَئِنْ قِيلَ لَكَ وَكَذَلِكَ نَزَّلَ عِيسَىٰ بَعْدَهُ، قُلْنَا نَعْمَ لَكِنَّهُ، يُتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَئِنْ شَرِيعَتُهُ، قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَهُهُ وَخُفِيَ وَ نَصَبُ الْأَحْكَامِ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةً رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْأَصَحُّ أَنَّهُ، يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَيُؤْمِنُهُمْ وَيَقْتَدِي بِهِ الْمُهْدِيُّ لِأَنَّهُ، أَفْضَلُ لِإِمَامَتِهِ، أَوَّلِي۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تحقیق حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول وارد ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کریں گے اس لئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہو گئی ہے نہ ان کی طرف کوئی وحی ہو گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ رسول (علیہ السلام) کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ (عیسیٰ علیہ السلام) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور امام مہدی ان کی اقتدا کریں گے اس لئے کہ وہ (عیسیٰ علیہ السلام) افضل ہیں پس ان کی امامت اولیٰ ہے۔

قوله فان قيل قد ورد في الحديث الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض: آپ حضرات فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا۔

جواب: آپ علیہ السلام کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائے گی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے منصب نبوت کے عہدے پر فائز رہ چکے ہیں اسی سابقہ منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا آپ کے خاتم النبیین ہونے کے منافی نہیں ہے۔ نیز شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ اس جیسے مسائل میں دلیل نقلی ہونی چاہئے جبکہ دلائل نقلیہ اس کے برخلاف ہیں یعنی دلائل نقلیہ میں یہ بات صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے جیسا کہ مسلم شریف میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان

سے کہے گا کہ آئیے ہمیں نماز پڑھائیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے، لہذا امام مہدی امامت کرائیں گے یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے امت کا اعزاز ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔

وَقَدْ رَوَى بَيَّانٌ عَنْهُمْ فِي بَعْضِ الْاَحَادِيثِ عَلَى مَا رَوَى اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةَ أَلْفٍ وَارْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَفِي رِوَايَةٍ مِائَةَ أَلْفٍ وَارْبَعٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَالْأَوَّلَى اَنْ لَا يَنْقُصَ عَلَى عَدَدِهِ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَا يُؤْمِنُ فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ اِنْ ذُكِرَ عَدَدُ أَكْثَرٍ مِنْ عَدَدِهِمْ اَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ اِنْ ذُكِرَ أَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِي اَنْ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلَى تَقْوِيرِ اشْتِمَالِهِ عَلَى جَمِيعِ الشَّرَاطِطِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ لَا يُقْبَلُ إِلَّا الظَّنُّ وَلَا عِبْرَةٌ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الْأَعْقَادِ وَالْإِتِّفَاقِ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اخْتِلَافٍ وَرِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوجِبِهِ مِمَّا يُفَضِّلُ إِلَى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يَذْكُرْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَحْتَمِلُ مُخَالَفَةُ الْوَالِقِ وَهُوَ عَدَدُ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ اَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلَى اَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ اسْمٌ خَاصٌّ فِي مَذْلُوقِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض احادیث میں ان انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء علیہم السلام کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، اور افضل یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا اور عدد کے ذکر کرنے میں اسمن نہیں کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کیا جائے ایسا عدد جو ان کی تعداد سے زیادہ ہو، یا نکل جائیں گے ان میں سے وہ حضرات جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی تعداد سے کم عدد ذکر کیا جائے، یعنی خبر و احداث سے مشتق ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط پر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے متعین کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت تک مقفی ہو، وہ یہ ہے کہ بعض انبیاء کو نبی سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرتا ہے، اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی و بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

قولہ و قد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث الخ مانتن فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بیان کی گئی ہے جیسا کہ شارح نے اس سلسلہ میں وحدہ شیش بیان کی ہیں:

حدیث نمبر (۱): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار۔

حدیث نمبر (۲): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد دو لاکھ چوبیس ہزار بتلائی گئی۔

ماتن فرماتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ انبیاء کی تعداد کے بارے میں کسی خاص عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ بھردو صورتیں بنیں گی۔ (۱) یا تو یہ تعداد نفس الامری سے زیادہ ہوگی (۲) یا کم ہوگی، اول صورت میں غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا لازم آئے گا اور ثانی صورت میں بعض انبیاء کو ان کی فہرست سے خارج کرنا لازم آئے گا یہ دونوں صورتیں جائز نہیں لہذا کسی عدد پر حصر نہ کریں۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر کرنا کتاب اللہ کے ظاہر کے بھی خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ میں ہے ”وَمِنْهُمْ مَنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“

”یعنی ان خبر الواحد الخ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو احادیث آئی ہیں وہ خبر آحاد کے طریقہ پر ہیں اور خبر واحد اس کی تمام شرطوں کے ساتھ جو اصول فقہ میں مذکور ہیں مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، جبکہ باب اعتقادات میں ظلمات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات کا اعتبار ہوتا ہے اور قطعیات اس سلسلہ میں ہے ہی نہیں اس لئے خاص عدد پر اکتفاء نہیں کرنا چاہئے۔ نیز ہر عدد خاص ہوتا ہے کمی و بیشی کا بالکل احتمال نہیں رکھتا تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء، انبیاء میں آجائیں یا بعض انبیاء، انبیاء کی فہرست سے خارج ہو جائیں اس لئے کسی مخصوص عدد پر اکتفاء نہ کرنا چاہئے۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مَخْبُورِينَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ هَذَا مَعْنَى النَّبُوَّةِ وَ الرِّسَالَةِ صَادِقِينَ نَاصِحِينَ لِلْمَخْلُوقِ لِئَلَّا تَكْطُلَ فَايَكَةَ الْبُعْثَةِ وَ الرِّسَالَةِ۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت اور رسالت کا یہی مطلب ہے سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔

قولہ و کلمہ کانوا مخبرین الخ یہاں سے ماتن انبیاء کے اوصاف بیان کر رہے ہیں کہ تمام انبیاء و رسل اللہ تعالیٰ کے احکام کو مخلوق تک پہنچانے والے ہوتے ہیں اور خبر دینے والے ہوتے ہیں اور مخلوق خدا کے خیر خواہ ہوتے ہیں اگر خیر خواہ نہ ہوں تو پھر ان کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ یہی اخبار اور تبلیغ نبوت و رسالت کا معنی ہے۔

وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ عَنِ الْكُذْبِ خُصُوصًا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِأَمْرِ الشَّرَائِعِ وَ تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَ إِرْشَادِ الْأُمَّةِ أَمَّا عَمَلُهُمْ فَلَا جَمَاعَ وَ أَمَّا سَهْوُهُمْ فَعِنْدَ الْأَكْثَرِينَ وَ لَفِي عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ اللَّذَوِّبِ تَفْصِيلٌ وَ هُوَ أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ بِالْأَجْمَاعِ وَ كَذَلِكَ عَنْ تَعَدُّدِ الْكُتُبِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ خِلَافًا لِلْخُشُوعِ وَ إِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ امْتِنَاعَهُ بِكُلِّ السَّمْعِ أَوْ الْعَقْلِ وَ أَمَّا سَهْوُهُ فَحُجُورُهُ الْأَكْثَرُونَ أَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوزُ عَمَلُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ خِلَافًا لِلْجَبَالِيَّةِ وَ اتِّبَاعِهِ وَيَجُوزُ سَهْوُهُ بِالْإِتِّفَاقِ إِلَّا مَا يَكُنُّ عَلَى الْخُشُوعِ كَسِرْقَةِ لُقْمَةٍ وَ التَّطَفُّيِّ بِحَبْوٍ لَكِنْ الْمُحَقِّقِينَ اشْتَرَطُوا

أَنْ يُبْهَوْا عَلَيْكَ فَيَنْهَوُا عَنْهُ هَذَا كُلُّهُ، بَعْدَ الْوُحْيِ وَآمَقِيلَهُ، فَلَاذِكْزَلْ عَلَى امْتِنَاعِ صَلَواتِ الْكَبِيرَةِ وَكَهْنَتِ الْمُعْتَرِلَةِ إِلَى امْتِنَاعِهَا لِأَنَّهَا تُوجِبُ النِّفَرَةَ الْمَالِعَةَ عَنْ إِبْطَاعِهِمْ فَتَفُوتُ مَصْلُوحَةُ الْبُعْتَةِ وَالْحَقُّ مَنَعٌ مَا يُوجِبُ النِّفَرَةَ كَهَمَّ الْأَمْهَاتِ وَالْفُجُورِ وَالصَّدَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخُسْفَةِ وَمَنْعَتِ الشَّيْئَةِ صَلَواتِ الصُّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَبْلَ الْوُحْيِ وَبَعْدَهُ، لَكِنَّهُمْ جَوَّزُوا إِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص کر ان امور کے سلسلے میں کہ جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، بہر حال عداوت بالا جماع معصوم ہیں (کذب سے) اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک۔ اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اور اسی طرح جمہور کے نزدیک کبار کا عداوت کا بکبار کرنے سے بھی (معصوم ہیں) اس میں فرقہ حشو یہ کا اختلاف ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعدد کبار کا امتناع دلیل عقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، بہر حال صغائر وہ جمہور کے نزدیک عداوت جائز ہے برخلاف جبائی اور اس کے تبعین کے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے۔ بجز ایسے صغیرہ کے جو گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسا کہ ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ کی ناپ تول میں کمی کرنا لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو وہ اس سے رک جائیں۔ یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے اور بہر حال وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے متنبہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے متنبہ ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغائر جو گھٹیا پن پر دال ہو اور شیعوں نے صغیرہ و کبیرہ کے صدور کا وحی سے پہلے اور وحی کے بعد کا انکار کیا ہے لیکن انہوں نے بطور تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

قولہ و فی هذا اشارة الى ان الانبياء الخ یہاں سے شارح انبیاء علیہم السلام کی معصومیت وغیرہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بحث و گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس بحث کے چار حصے ہیں: (۱) کذب فی التبلیغ (۲) کفر قبل النبوت و بعد النبوت (۳) بعد النبوت کبار و صغائر کا صدور (۴) قبل النبوت کبار و صغائر کا صدور۔

اب ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) انبیاء علیہم السلام کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی کے متعلق ہیں، ورنہ لوگوں کو نبی کی بات پر اعتماد نہ رہے گا اور ایسی صورت میں وہ لوگ نبی کی پیروی نہیں کریں گے۔ یہ نبوت و رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور عداوت جھوٹ بولنے سے بالا جماع انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں، باقی سہواً جھوٹ بولنا رہا، تو

اس کے بارے میں جمہور متکلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ اس سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں اگرچہ بعض حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے، لیکن پہلا قول حق پر مبنی ہے۔ کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے نمبر وار اس کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

(۲) انبیاء علیہم السلام کفر سے بالاجماع معصوم ہیں کسی زمانہ میں بھی کفر کا صدور نہیں ہوا نہ نبوت ملنے سے پہلے اور نہ ہی نبوت ملنے کے بعد۔

(۳) نبوت کے بعد عدا کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے معتزلہ سمیت جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں البتہ اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے کبیرہ گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے۔ فرقہ حشویہ مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ خراسان کی ایک یسعی کا نام حشو ہے اس کی طرف نسبت کر کے حشویہ کہلاتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حشو کا معنی ہے فضول کلام، چونکہ یہ لوگ بلا تحقیق روایت پر اعتبار کرتے تھے اس لئے ان کو حشویہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال انبیاء سے عدا کبار کا صدور متنع ہے مگر اس افتناع میں اختلاف ہے کہ آیا یہ افتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے یا دلیل عقلی سے، تو جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کذب فی التلمیح سے معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور عقلی دلیل معجزہ ہے اور کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے صدور کا افتناع دلیل نقلی یعنی نصوص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک یہی مختار ہے۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ گناہوں کے صدور کا افتناع دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کا صدور لوگوں کے لئے باعث نفرت بنے گا اور لوگ نبی کی اتباع سے باز رہیں گے جو اس سال رسول کی حکمت کے منافی ہے، اسی کو اساتذہ ابوالفتح اسفرائینی نے پسند کیا ہے۔ اور انبیاء سے کیا کبار کا صدور سہوا ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر قاضی عیاضؒ نے عدا اور سہوا کی قید کے بغیر کبیرہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

نبوت ملنے کے بعد آیا صغیرہ گناہوں کا صدور عدا انبیاء سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ شارح علامہ تفتازانیؒ نے یہاں صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے مگر شارح نے اپنی دوسری کتابوں میں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں عدا صغائر کے صدور کے ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک عدا صغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے، البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے قبیحین کا کہنا ہے کہ صغائر کا صدور سہوا یا خطا اجتہادی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے نہ کہ عدا۔

رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا صغائر کا صدور، تو یہ بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہوا بھی نہ ہو گا جو ردالت پر دلالت کرے، مثلاً ایک لقمہ کی چوری کرنا یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا، مگر محققین نے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں ہے تو وہ

نور اس سے رک جائیں پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

یہ ساری تفصیل بعد وحی سے متعلق تھی، اب نہرہم میں قبل الوحی (قبل النبوت) کے متعلق بحث ہے۔

(۴) نبوت ملنے سے قبل گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے متنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اکثر اہل السنۃ والجماعت اور بعض معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس کے برخلاف باقی معتزلہ اور بعض اہل السنۃ والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ نبوت ملنے سے قبل کبیرہ کا صدور بھی متنع ہے کیونکہ اس کا صدور لوگوں کو نبی کی اتباع سے باز رکھے گا اور یہ ان کو مبعوث کرنے کی حکمت و مصلحت کو فوت کر دے گا حالانکہ بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کی اقتداء کرے۔ اس کے بعد شارح علامہ تفتازانی "حق بات بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ایسی بات متنع ہے کہ جو موجب نفرت ہو خواہ ان سے ہو یا ان کے آباء سے۔ جیسے ان کی ماؤں کا (معاذ اللہ) زانیہ ہونا یا خود انبیاء کا (معاذ اللہ) زنا کرنا اور ایسے صغائر کا صدور بھی نہ ہوگا جو خست اور ذلت پر دلالت کریں۔ اس کے بعد شارح نے شیعہ کا مذہب بیان کیا ہے کہ ایک طرف تو انبیاء کی عصمت کے بارے میں اس قدر غلو اور افراط سے کام لیا کہ انہوں نے کہا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عمداً ایسا سوا صغیرہ اور کبیرہ کا صدور متنع ہے اور دوسری طرف اس قدر کوتاہی اور تفریط سے کام لیا اور کہا کہ بطور تقیہ کفر کا اظہار جائز ہے یعنی دشمنوں کے خوف سے کفر کا اظہار جائز ہے، تقیہ کی نسبت جعفر صادق کی طرف کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے، تقیہ کو جائز قرار دیا یہ انبیاء پر سراسر بہتان اور افتراء ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے تبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلیل تعداد اور دشمنوں کی کثیر تعداد کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انہوں نے حق کا اظہار کیا ہے ان کے استقلال میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

إِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَمَا نَقُولُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَمَا يُشْعُرُ بِكَذِبٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مُنْقُولًا بِطَرِيقِ الْأَحَادِ فَمَرْدُودٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ فَمَضْرُوفٌ عَنْ ظَاهِرِهِ إِنْ أَمَكُنْ وَإِلَّا فَمَحْمُولٌ عَلَى تَرْكِ الْأَوَّلِي أَوْ كَوْنِهِ قَبْلَ الْبُعْثَةِ وَتَفْصِيلُ ذَلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمُبْسُوطَةِ۔

ترجمہ: جب یہ بات ثابت ہوگئی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب یا معصیت پر دلالت کرتی ہیں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول کیا جائے گا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

قوله اذا تقرّر هذا الخ شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہوگئی تو اب وہ باتیں جو انبیاء سے متعلق ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کر رہی ہیں، ان کے بارے میں شارح فرما رہے ہیں کہ اگر وہ خبر آحاد کے طریقہ سے منقول ہیں تو وہ مردود ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف

خطا اور کذب کی نسبت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ تو اتر کے طریقہ سے منقول ہیں تو پھر ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ اس میں دو تالیفیں کی جائیں گی (۱) یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا (۲) یا پھر ان کو قبل البعث پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً نبی علیہ السلام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ حضرت زینبؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حسین معلوم ہوئیں جب آپ نے ان کو دیکھا جب زید کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے طلاق دیدی تو نبی علیہ السلام نے حضرت زینبؓ سے نکاح کر لیا، یہ غلط بات ہے اور باطل ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں قرآن پاک میں آیا ہے ”لَئِنۡیۡ سَئِیْۡۡۃٌ مَّکِیۡۡۃٌ لَّعَلَّہٗ کَبِیْرٌ مُّھْمٌۭۭۭ ہٰذَا“ اور انہی بیوی کے بارے میں ”ہٰذِہٖ اِخْتٰی“ کہنا یہ بظاہر سامع کی سمجھ کے اعتبار سے جھوٹ ہے جو بطریق تو اتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیرا جائے گا کیونکہ یہ کنایات ہیں، یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ”اَدَمُ رَہْمَہٗ فَعَوٰی“ اور موسیٰ علیہ السلام کا قول ”رَبِّ لَیۡیَ ظَلَمْتُ نَفْسِیۡ فَاغْفِرْ لَیۡ“ ان حضرات کے کمال مرتبت کی وجہ سے ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تو اضع کی بنیاد پر ہے ورنہ وہ ذنب باعث عقاب نہیں یا پھر قبل البعث پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ آدم علیہ السلام کا قصہ اکل ثمرہ کے بارے میں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل بڑی کتابوں میں دیکھیں جیسے شرح مواقف، شرح عقائد، قاضی عیاض کی شفاء کتاب ہے۔

وَالْاٰخِلَۃِ الْاٰنِیَآءِ مُحَمَّدٌ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَقَوْلِہٖ تَعَالٰی کُنْتُمْ خَیْرٌ اُمَّوْۃٌ اُخْرِجَتْ اِلَیْہِہٖہٗ وَلَا شَکَّ اَنَّ خَیْرَیَۃَ الْاُمَّوْۃِ بِحَسَبِ کَمَالِہُمْ فِی الدِّیْنِ وَ ذٰلِکَ تَابِعٌ لِّکَمَالِ نَبِیْہِہُمْ الَّذِیۡ یَتَّبِعُوْنَهٗ وَالْاَسْحَدُ لَاۤ اِلَّہَ اِلَّا اَنَا سَیِّدٌ وَّلَدَ اَدَمَ وَلَا فَعُوْۤا لَیۡ ضَعِیْفٌ لِاَنَّهُ لَا یُکَلِّۡلُ عَلٰی کَوْنِہٖ الْاَفْضَلُ مِنْ اَدَمَ بَلْ مِنْ اَوْ لَاوَدَ۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بوجہ باری تعالیٰ کے فرمان کہ تم سب سے افضل امت ہو لوگوں کے لئے نکالے گئے ہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہتر و افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ (دین میں کامل ہونا) ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے فرمان ”انا سید ولد آدم الخ“ سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ (حدیث) آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

قولہ والفضل الانبیاء محمد علیہ السلام الخ مآثر فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ شارح نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”کُنْتُمْ خَیْرٌ اُمَّوْۃٌ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے اور امت کی افضلیت ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جن کی وہ پیروی کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ آپ علیہ السلام کے قول ”انا سید ولد آدم الخ“ سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال کرنا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث

آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے، تاہم شارح کی یہ تضعیف محل تاثر ہے کیونکہ اہل زبان ”ولد آدم“ کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِهِ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: تَعَالَى لَا يَسْبِقُونَهُ، بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وَ قَوْلُهُ: تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادِكُمْ وَلَا يَوَصِّفُونَ بِذُكُورٍ وَلَا أُنْثَى إِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلٌّ عَلَيْكَ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُكَ الْأَصْنَامُ أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ مَحَالٌ بِاطِلٍ وَالْفَوَاطِئُ شَانِيَهُمْ كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْيَهُودِ إِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللَّهُ بِالْمَسْحِ تَفْرِيطٌ وَكَفْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ۔

ترجمہ: اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے کہ وہ کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کہ وہ (فرشتے) اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ ہی جھٹتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متعصب ہیں اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر دلالت کرتی ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے ایک ڈنکا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو سح کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

قولہ والملائكة عباد الله الخ ملائكة، ملائكة (بسكون اللام) و بفتح الهمزة) کی جمع ہے اس میں قلب مکانی واقع ہے وہ اس طرح کہ فاء کلمہ (ہمزہ) کو عین کی جگہ اور عین کلمہ (لام) کو فاء کلمہ کی جگہ لایا گیا۔ اصل میں مائلك (بسكون الهمزة و بفتح اللام) تھا جو ”المؤكّة“ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا قاصد و رسول بنا کر بھیجتے ہیں فرشتے اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے بندے ہیں اور مطیع و فرمانبردار ہیں اور گناہوں سے معصوم ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (جیسا کہ بت پرستوں کا گمان ہے) فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ“ اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور اس کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادِكُمْ وَلَا يَوَصِّفُونَ“ کہ نہ اس کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ ہی بندگی کے ادا کرنے میں سستی کرتے ہیں۔

اور فرشتے نہ مذکر ہیں اور نہ ہی مؤنث ہیں کیونکہ کسی دلیل نقلی و عقلی سے ان کا مذکر و مؤنث ہونا ثابت نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ان کے لئے پھر مذکر کے صیغہ کیوں استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تذکیر کی شرافت کی وجہ سے

مذکر کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں جیسا کہ ”اسماء الہیہ“ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ بت پرستوں کا یہ گمان کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں یہ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں ایک قسم کی زیادتی ہے۔ اسی طرح یہود کا یہ کہنا ہے کہ ان میں سے بعض یکے بعد دیگرے کفر کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یعنی ان کی صورتیں بدل دیتے ہیں جیسا کہ گذشتہ آیتوں میں انسانوں کو خنزیر و بندر کی صورت میں تبدیل کیا ہے تو یہود کا یہ قول تفریط اور کوتاہی ہے یعنی حق سے تجاوز کرنا ہے۔

لَٰنَ قِيلَ اَلَيْسَ لَدٰىكَ كُفْرًا كَبِیْرًا وَّكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بَلٰیغًا صٰحٰةً اِسْمٰئِیْہِ مِنْہُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّہِ لَکِنَّہٗ لَمَّا كَانَ فِیْ صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِیْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفَعُوْا الْقُرْۢجٰةَ وَكَانَ جَنۢبِیًّا وَاَحَدًا مَّبۡمُوْرًا فِیۡمَا بَیۡنَہُمْ صَحَّ اِسْمٰئِیۡہُ مِنْہُمْ تَغْلِیۡبًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کا فرشتہ نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے، تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ باب عبادت میں اور درجہ کی بلندی میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

قولہ لَٰنَ قِيلَ اَلَيْسَ لَدٰىكَ كُفْرًا كَبِیْرًا اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ **اعتراض:** آپ نے کہا ہے کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے جبکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے مگر اس نے کفر کیا ہے فرشتہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَذٰلِكَ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسۡجُدُوْا لِآدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا ابۡلَیۡسَ“ اس آیت میں ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو۔ اور استثناء متصل وہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، لہذا ابلیس فرشتہ ہوگا اور اس سے کفر صادر ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے۔

جواب: ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا بلکہ جن تھا جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس جماعت میں تھا جن ابلیس تھا فرشتوں کے ساتھ رہتا تھا اور ان کے ساتھ عبادت میں مصروف رہتا تھا، پوری جماعت کو تغلیباً ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو عرب کی زبان میں شائع ہے جیسے ماں باپ کو ”ابوین“ اور چاند سورج کو ”قرین“ کہہ دیتے ہیں، لہذا ابلیس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہ ہوا اور نہ ہی مستثنیٰ کا منقطع ہونا ثابت ہوا اس لئے کہ مستثنیٰ منقطع وہ ہوتا ہے کہ جو مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو، یہاں ابلیس، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں تغلیب کے طریقہ پر داخل مانا گیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ابلیس کے جن ہونے پر کیا دلیل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے جن ہونے پر دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے ”كَانَ مِنَ الْجِنِّ“

فَفَسَّقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ۔

وَإِنَّمَا هَازُوتٌ وَمَارُوتٌ فَلَا صَاحَ لَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْلُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبِيرَةٌ وَتَعْلِيْبُهُمَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْمُعَامَلَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى الزُّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَأَنَّا يَعْطَانِ النَّاسَ وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ لِنُفْسَةٍ فَلَا كُفْرَ وَلَا كُفْرَ لِي تَعْلِيْمِ السَّحْرِ بَلْ لِي رَاغِبَاتِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہاروت و ماروت، تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا عتاب کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو لغزش اور سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو آزمائش ہیں لہذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے، بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

قوله واما هاروت و ماروت الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ فرشتوں نے انسانوں کے مقابلہ میں اپنی عبادتوں پر فخر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے انسانوں کے اندر تو شہوات اور خواہشات پیدا کی ہیں اگر تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو پھر، فرشتوں نے کہا پھر بھی ہم آپ کی نافرمانی نہیں کریں گے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے میں سے کسی دو فرشتوں کو منتخب کر دو تو انہوں نے ہاروت، ماروت دو فرشتوں کا انتخاب کیا، ان کے اندر شہوات اور خواہشات رکھ دی گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر عراق میں بائبل کا حاکم بنا کر زمین پر اتارا اور وہ زہرہ نامی عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انہوں نے شراب بھی پی اور زنا کیا اور زہرہ نامی عورت کے شوہر کو قتل بھی کیا، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیا کہ یا تو دنیا کا عذاب اختیار کر لیں یا پھر آخرت کا، انہوں نے دنیا کے عذاب کو ترجیح دی، تو ان کو کنوئیں میں اوندھے منہ کر کے لٹکا دیا گیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی برأت اپنے اس فرمان ”وَمَا كُفْرُ سُلَيْمَانَ“ سے فرمائی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ملائکہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔

جواب: اصح قول کے مطابق دونوں (ہاروت، ماروت) فرشتے تھے مگر نہ ان سے کفر صادر ہوا ہے اور نہ ہی کبیرہ گناہ کا صدور ہوا ہے، زہرہ نامی عورت کے عشق کا قصہ محض افسانہ ہے بقول قاضی عیاض اور قاضی بیضاوی کے یہ سب منکھوت باتیں ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہاں تک تو شارح نے ٹھیک کہا ہے آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں فرشتوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسا کہ انبیاء کو کسی زلّت و سہو پر عتاب ہوتا ہے یہ بات شارح کی غلط ہے کیونکہ جب کفر اور گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوا تو پھر عذاب کیسا؟ اور یہ کہنا کہ یہ انبیاء کے عتاب کے مثل ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ انبیاء کو عتاب عذاب کی شکل میں نہیں ہوتا جبکہ

ہاروت، ماروت کو شدید عذاب ہو رہا ہے بلکہ جب ان سے گناہ کا صدور ہی نہیں ہوا تو عذاب دینے کا واقعہ بھی باطل ہوگا۔ اگر روایت باطل ہے تو پھر دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

رہا سحر کی تعلیم کا مسئلہ، تو تعلیم سحر کفر نہیں بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا یہ کفر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تعلیم سے قبل لوگوں کو یہ بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں ہم سے جو سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِیَآئِهِ وَبَیِّنَ فِیْهَا اَمْرَهُ وَنَهٰیہٗ وَوَعَدَہٗ وَعِیْذَہٗ وَکُلَّهَا کَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاَحَدٌ وَاَنْتُمَا التَّعٰوُدُ وَالتَّفَاوُتُ فِی النِّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوعِ وَبِهٰذَا الْاَعْتِبَارِ کَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَةُ وَالْاِنْجِیْلُ وَ الزَّبُورُ کَمَا اِنَّ الْقُرْآنَ کَلَامٌ وَاَحَدٌ لَا یَتَصَوَّرُ فِیْہِ تَفْصِیْلٌ ثُمَّ بِاَعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَ الْکِتَابَةِ یَجُوزُ اَنْ یُّکُوْنَ بَعْضُ السُّورِ الْاَفْضَلُ کَمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیثِ وَ حَقِیْقَةُ التَّفْصِیْلِ اَنْ قُرِءَتْ اَوْ اَفْضَلُ لِمَا اِنَّہٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِکْرُ اللّٰهِ تَعَالٰی فِیْہِ اَتْخَرُ ثُمَّ الْکُتُبُ قَدْ لُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ وَبِلَاوِکُھَا وَکِتَابَتُھَا وَبَعْضُ اَحْکَامِھَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت صرف پڑھے اور سنے جانے والے نظم اور عبارت میں ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہے جیسا کہ قرآن، کلام واحد ہے اس میں تفصیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نفع بخش ہے یا اللہ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

قولہ وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا الخ یہاں سے مآثن یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں ان میں امر و نہی اور وعدہ و وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور، قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں باقی چھوٹی کتابیں جن کو صحیفہ کہا جاتا ہے، توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ شیخ ابوالحسن نے فرمایا ہے کہ حضرت شیخ علیہ السلام پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فرعون کے غرق ہونے سے قبل دس صحیفے نازل ہوئے۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات

نے کہا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر میں صحیفہ نازل ہوئے۔ بہر حال کتب کی تعداد روایات کے مطابق چار سو ہے تاہم افضل طریقہ یہی ہے کہ کسی عدد پر حصر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جن روایات سے تعداد ثابت ہے ان کی سند قوی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تمام کتب کلام اللہ ہیں صفت واحدہ ہیں یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے، جو تفاوت محسوس ہو رہا ہے وہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے تفاوت و تعدد ثابت ہو گیا تو اس درجہ میں سب سے افضل کتاب قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسری کتابیں ہیں صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، جس طرح قرآن کریم کلام واحد ہے، کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورت یا آیت کو دوسری آیات و سورتوں پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورتوں اور آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ”الفضل القرآن سورة البقرة“۔ اور حدیث میں ہے ”اعظم آية في كتاب الله آية الكرسي“ (رواہ مسلم) اور دوسری حدیث میں ہے ”لکل شی قلب و قلب القرآن یس“ (رواہ الدارمی)۔ کسی سورت کا دوسری سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اس میں نفع زیادہ ہے یعنی ثواب زیادہ ہے مثلاً سورۃ عصر میں ایمان اور عمل صالح اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی ترغیب ہے، یا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورۃ اخلاص، کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر دو دفعہ اسم ظاہر کی شکل میں اور چار دفعہ ضمیر کی شکل میں ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ دیگر آسمانی کتابیں ان کی تلاوت، کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

وَالْمُعْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْبَقَّةِ بِشُحُوبِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْعُلَى حَقٌّ أَتَى ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ حَتَّى أَنَّ مُنْكَرَهُ يَكُونُ مُتَبَدِّلًا وَانْكَارُهُ إِدْعَاءُ إِمْتِحَانٍ لَهُ إِنَّمَا يَخْتَنِي عَلَى أَصُولِ الْفَلَاسُفَةِ وَالْأَفَلَاخِ وَالْإِلَهِيَّاتِ عَلَى السَّمَوَاتِ جَانِزٌ وَالْأَجْسَامِ مُتَمَالِلَةٌ يَبْصَحُ عَلَى كُلِّ مَا يَبْصَحُ عَلَى الْآخِرِ وَاللَّهُ تَعَالَى فَائِزٌ عَلَى الْمُمَكِّنَاتِ كُلِّهَا۔

ترجمہ: اور معراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق اور الہیات جائز ہے اور اجسام آپس میں ایک دوسرے کے شل ہیں ہر ایک پر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

قولہ: والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخ یہاں سے ماتن معراج کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ جو ماہ رجب کی ستائیس تاریخ کو بوقت شب پیش آیا تھا۔ اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیداری

کی حالت میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک پھر اس کے اوپر بعض بلند مقامات پر پہنچایا گیا مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک زمینی سفر کو "اسراء" کہتے ہیں جس کا ثبوت دلیل قطعی یعنی قرآن سے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "مُبْطِنِ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبِيدِهِمْ لَيْكَلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ" جس کا منکر کافر ہے۔ اور مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک کے سفر کو "معراج" کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس کا منکر مبتدع اور فاسق ہوگا۔ اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا جہاں تک اللہ نے لے جانا چاہا یہ سب کچھ خبر آحاد سے ثابت ہے اس کا منکر گناہگار ہے، فلاسفہ نے معراج کا انکار کیا ہے اور اس پر چند بلیں پیش کی ہیں۔

دلیل (۱): آسمان پر کسی کا جانا یا اس کے خرق (پھٹنے) کو مستزم ہے جبکہ آسمانوں میں خرق والے التیام نہیں۔

دلیل (۲): آسمان سے پہلے کرہ نار (سورج) ہے اس میں داخل ہونے والی ہر چیز جل جاتی ہے۔ لہذا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔

دلیل (۳): قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔

جوابات: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کو دیکھا جائے تو آسمانوں میں خرق و التیام جائز ہے بلکہ فصوص قرآنی خرق کے وقوع پر ناطق ہیں جیسے "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ" نیز تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے آسمان وغیرہ خواہ غلی ہوں جیسے پانی، انسانی جسم، زمین وغیرہ) برابر ہیں جب اجسام غلیہ میں خرق و التیام کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو پھر آسمان (افلاک) میں بھی خرق و التیام درست ہے کیونکہ یہ سب اجزاء لاستیجریٰ سے مرکب ہیں لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہوگی وہ دوسرے پر بھی ممکن ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ آپ علیہ السلام کے حق میں کرہ نار کو محرق نہ بنائیں جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آگ کو گھڑا بنا دیا تھا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت طے کرنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مگر خلاف عادت ہے اور خلاف عادت کی وجہ سے یہ معجزہ ہوگی۔ فلا اشکال۔

فَقَوْلُهُ فِي الْبَيِّنَاتِ إِشَارَةً إِلَى الرَّوْحِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعْرَاجَ كَانَ فِي الْمَنَامِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ مُعَاوِيَةَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَلَاحَةً وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ مَا فَقَدَ جَسَدٌ مُّعَمَّوً عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ أُجِيبَ بَانَ الْمُرَادَ لِلرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنَى مَا فَقَدَ جَسَدُهُ عَنِ الرُّوحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوحِهِ وَ كَانَ الْمَعْرَاجُ لِلرُّوحِ وَالْجَسَدِ جَمِيعًا وَقَوْلُهُ بِشَحْوِهِ إِشَارَةً إِلَى الرَّوْحِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ لِلرُّوحِ فَقَطْ وَلَا يَخْفَىٰ

اَنَّ الْمَعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلُّ الْاِنْكَارِ وَالْكَفَرَةُ الْاَكْبَرُ اَمَرَ الْمَعْرَاجَ غَايَةً الْاِنْكَارَ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ ارْتَلَوْا بِسَبَبِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: مانتن کا قول ”فی البقظہ“ اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج خواب میں ہوئی ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم کم نہیں ہوا اور تحقیق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَلَخَ“ کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے تھا اور جواب دیا گیا ہے کہ مراد رویت سے (حدیث معاویہ میں) رؤیا بالبعین ہے اور (حدیث عائشہ کا) معنی یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج، روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور مانتن کا قول ”بشخصہ“ ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا ہے بلکہ بہت سارے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

قوله فی البقظہ اشارۃ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مانتن ”فی البقظہ“ کی قید سے بعض ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جو معراج منامی کے قائل ہیں شارح نے ان کی تین دلیلیں پیش کی ہیں اور ان کے جوابات بھی دیئے ہیں:

دلیل نمبر ۱: جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”کانت رؤیا صالحہ“ کہ سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر)

جواب: قول معاویہؓ میں رؤیا سے مراد رؤیا بالبعین ہے جو بیداری کی حالت میں ہوتا ہے اگر رؤیا کا استعمال خواب کے معنی میں ہوتا ہے تو رویت بالبعین کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے ”ہی رؤیا عین اریہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ السری بہ الی بیت المقدس“ مانتن نے اپنے قول ”فی البقظہ“ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قول معاویہؓ کا معنی یہ ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا، بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ حضرت معاویہؓ معراج کے موقع پر اسلام میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے بلکہ صلح حدیبیہ فاتح مکہ کے دن اسلام لے آئے، معراج کا واقعہ اس سے کافی عرصہ پہلے پیش آیا تھا اس وقت حضرت عمر اور ابن مسعود وغیرہ موجود تھے ان کا کہنا ہے کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی لہذا قول معاویہؓ کی ہنسٹ ان حضرات کا قول زیادہ رائج ہے۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر غائب نہیں ہوا یعنی

معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (ما فقد جسد محمد ليلة المعراج)

جواب نمبر (۱): اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا بلکہ روح مع الجسد معراج ہوئی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کر رہی ہیں کیونکہ معراج کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں اس لئے اصح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل واقعہ معراج پیش آیا اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر صرف تین سال تھی اور ہجرت کے موقع پر آٹھ سال عمر تھی، تو تین سال کا بچہ ظاہر ہے کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا تو قول عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا تھا، تو ثابت ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

دلیل نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ“ اس آیت میں معراج کو رد کیا ہے تعبیر کیا گیا ہے اور رد کیا معنی خواب ہے تو معلوم ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔

جواب: آیت میں معراج کو لوگوں کے لئے آزمائش قرار دیا گیا ہے اگر معراج منامی ہوتی یعنی خواب ہوتا تو پھر اس میں تعجب اور آزمائش کی کیا بات تھی بعض لوگ خواب میں دیکھتے ہیں کہ وہ آسمان پر پہنچ گئے ہیں اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوتی۔ نیز جب واقعہ معراج پیش آیا تو کفار نے سختی کے ساتھ اس چیز کا انکار کیا بلکہ بہت سارے مسلمانوں کے قدم بھی ڈمگا گئے اور مرد ہو گئے۔ اگر محض خواب ہی تھا تو پھر انکار کرنے کی کیا ضرورت تھی آدمی خواب میں بہت کچھ دیکھ لیتا ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر کرام ہائی سے کیا تو انہوں نے کہا کہ اس کا ذکر قریش کے سامنے نہ کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں بلکہ ذکر کروں گا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف لائے ابوہریرہؓ مل گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیا تو وہ شور مچانے لگ گیا اور کہا کہ اے قریش اس کی بات سنو وہ بن کر خوب ہنسنے اور تالیاں بجانے لگے۔ ابوہریرہؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بتایا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہارا دوست کیا کہتا ہے تو جواباً حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں ان کی اس بات کی تصدیق کرتا ہوں اس وقت سے حضرت ابوبکرؓ کا لقب ”صدیق“ ہو گیا۔ ہوا میں ”اتن“ نے ”بشخصم“ کی قید کا اضافہ کر کے ان حضرات کی تردید فرمائی ہے جو معراج منامی کے قائل ہیں۔

وَقَوْلُهُ، إِلَى السَّمَاءِ إِشَارَةً إِلَى الرَّسَالَةِ عَلَى مَنْ دَعَاهُ أَنَّ الْمَعْرَاجَ فِي الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا إِلَى بَيْتِ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهُ، ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى إِشَارَةً إِلَى اخْتِلَافِ اقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيلَ إِلَى الْجَنَّةِ وَقِيلَ إِلَى الْعَرْشِ وَقِيلَ إِلَى فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيلَ إِلَى طَرَفِ الْعَالَمِ فَلَا سُرَاءَ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى بَيْتِ الْمُتَّقِينَ قَطْعِيًّا بَيَّنَّ بِالْكِتَابِ وَالْمَعْرَاجِ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ مُشْهُورٌ وَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ أَوْ إِلَى الْعَرْشِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ أَحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيحُ أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ

إِنَّمَا رَأَى رَبَّهُ، بِفُؤَادِهِ لَا بِعَيْنِهِ۔

ترجمہ: اور ماتن کا قول ”الی السماء“ ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا کہ معراج بیداری میں صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا ہے اور ماتن کا قول ”فلم الی ما شاء اللہ تعالیٰ“ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی طرف۔ پس کہا گیا جنت تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک۔ اور کہا گیا کہ عالم کے کنارے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے ثابت ہے کتاب اللہ سے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے غیر تک خبر آحاد سے (ثابت) ہے پھر صحیح بات یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

قولہ و قوله الی السماء إشارة الخ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول ”الی السماء“ یہ ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج بیداری کی حالت میں ہوئی۔ مگر صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کے بارے میں قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے ”سُبْحَنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی“ اور ماتن کا قول ”الی ما شاء اللہ تعالیٰ“ اس سے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک گئے جیسا کہ صحیحین میں حدیث موجود ہے کہ حضور علیہ السلام براق پر سوار ہوئے (کہ جہاں تک اس کی نگاہ جاتی وہاں تک اس کا ایک قدم ہوتا) بیت المقدس میں آئے تو اس میں دو (۲) رکعات پڑھیں پھر آسمانوں کی طرف گئے پہلے آسمان میں آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی دوسرے میں عیسیٰ و یحییٰ علیہما السلام سے تیسرے میں یوسف علیہ السلام سے اور چوتھے میں ادریس علیہ السلام سے اور پانچویں میں ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے میں موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں میں ابراہیم علیہ السلام سے (جو بیت المعمور کے ساتھ ٹپک لگائے ہوئے بیٹھے تھے) ملاقات ہوئی پھر مدرۃ البتہ تک گئے اور جنت میں داخل ہوئے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرش تک گئے اور بعضوں نے کہا کہ عرش سے اوپر تک گئے اور بعض نے کہا ہے کہ عالم کے کنارہ تک گئے، طرف عالم سے مراد عالم اجساد کا منتہی ہے اس سے آگے نہ گئے مکان ہے اور نہ ہی ہوا ہے۔

”فلا اسراء وهو من المسجد الخ“ اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔ ”ثم الصحيح الخ“ سے شارح روایت باری تعالیٰ کے متعلق ذکر فرما رہے ہیں کہ سفر معراج میں کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہوئی ہے یا نہیں اگر ہوئی ہے تو رویت بالقلب ہوئی ہے یا رویت بالعين، اس میں چونکہ صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی کیونکہ رویت بالعين پر کوئی نص نہیں وارد ہوئی۔

وَكُرَامَاتُ الْاَوَّلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَحْيُ هُوَ الْعَارِثُ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَصِفَاتِهِ حَسْبُ مَا يُمَكِّنُ الْمُوَظِّطُ عَلٰی

الطَّاعَاتِ الْمُحْتَبَةِ عَنِ الْمَعَاصِي الْمَعْرُوضِ عَنِ الْإِنْهَامِ فِي اللَّذَاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَاهَتُهُ ظُهُورُ
أَمْرِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهِ غَيْرَ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ لِمَا لَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ
يَكُونُ إِسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُونُ مُعْجَزَةً وَالْقَلِيلُ عَلَى حَقِّهِ الْكُرَامَةُ مَا
تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ يَتَعَلَّمُ بِحَيْثُ لَا يُتَكَنُّ إِنْكَارُهُ خُصُوصًا الْأَمْرَ الْمُشْتَرَكُ وَإِنْ
كَانَتْ التَّفَاصِيلُ أَحَادًا وَابْتِغَاءُ الْكِتَابِ نَاطِقٌ بِظُهُورِهَا مِنْ مَرِيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَبَعْدَ ثُبُوتِ الْوُقُوعِ لَا حَاجَةَ إِلَى اثْبَاتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو
عبادات کا پابند ہو گناہوں سے بچنے والا ہو لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنے والا ہو اور (ولی کی)
کرامت اس کی طرف سے ایسے امر خارقِ عادت کا ظہور ہے جو دعویٰ نبوت کے مقارن نہ ہو تو جو (امر خارقِ عادت)
ایمان اور عملِ صالحہ کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہے اور دلیل
کرامت کے حق ہونے پر وہ (واقعات) ہیں جو بہت سے صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان
کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں اگرچہ تفصیل (جزئیات) خبرِ آحاد ہیں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے
ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم (علیہ السلام) سے اور حضرت سلیمان (علیہ السلام) کے صاحب (وزیر) سے اور وقوع
کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

قولہ وکرامات الاولیاء حق الخ جو چیز بلا اسباب خلاف مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور جو
کسی نیک آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور وہ مدعی نبوت نہ ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور جو عام مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو
اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر کسی فاسق و فاجر یا کسی کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اس کو کمر و استدراج کہتے ہیں۔ ایک قسم اور بھی
ہے کہ جس کو ہانت کہتے ہیں وہ یہ کہ کوئی امر خرقِ عادت مدعی نبوت کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جیسے مسیلہ کذاب کہ جس
نے حضور علیہ السلام کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہارِ معجزہ کی غرض سے ایک کانٹے شخص کی آنکھ پر تھوک لگا کر کہ صحیح
ہو جائے مگر قضاء الہی سے جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

شارحؒ نے ولی کی تعریف کی ہے کہ جو حسبِ طاقت اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ
عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات کے اندر انہماک سے کنارہ کش ہو۔ تمام اہل حق
کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں جن کی دلیل مع الجواب آگے آ رہی ہے۔
اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارقِ عادت امور پیش کرتے ہیں کہ جو صحابہؓ اور ان کے بعد صالحین

حضرات سے صادر ہونا تو اسے ثابت ہے اگرچہ جزئی واقعات خبر آ جاویں، مگر ان کا قدر مشترک (خرق عادت کا ظہور) متواتر ہے، نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں آتا ہے (جو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں) ان کو حضرت زکریا ایک کرہ میں بند کر دیتے پھر جب واپس آتے تو ان کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں دیکھتے تو کہتے ”یا مریم ائی لکِ ہذا“ تو وہ کہیں ”ہو من عند اللہ“۔ اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھی آصف بن برخیا ملکہ بلقیس کے تخت کو جوین کے شہر سبا میں تھا جن کے درمیان مسافت دو ماہ کی ہے اتنی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے جس کو قرآن نے سورۃ النمل پارہ نمبر ۱۹ میں مفصل ذکر کیا ہے۔ جب اولیاء سے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں کیونکہ جس چیز کا وقوع ثابت ہو اس کا امکان بطریق اولیٰ ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ أَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيرُ إِلَى تَفْصِيلِ الْكُرَامَةِ وَالْإِلَى تَفْصِيلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ الْمُسْتَعْبَلَةِ جَدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكُرَامَةُ عَلَى طَرِيقِي نَقِضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمُسَافَةِ الْبُعِيدَةِ فِي الْمَلَأَةِ الْقَلِيلَةِ كَوَاتِبَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ أَصِفُ بْنُ بَرَحِيئَةَ عَلَى الْأَشْهُرِ بَعْدَ بَلْقَيْسَ قَبْلَ إِرْدَادِ الطَّرَفِ مَعَ بَعْدِ الْمُسَافَةِ وَظُهُورِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِي حَقِّ مَرْيَمَ فَإِنَّهُ كَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا ذَكَرِيَّا الْمُحَرَّبَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اإِنِّي لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْمُشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نَقَلَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَوَّلِيَاءِ وَالطَّيْرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نَقَلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَتَقَمَّانِ السَّرْحَمِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَلَامِ الْعَجَمَاءِ أَمَّا كَلَامُ الْعَجَمَاءِ فَكَمَا رَوَى أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَ وَ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَصْعَةً فَسَبَحَتْ وَ سَمِعَا تَسْبِيحَهَا وَ أَمَّا كَلَامُ الْعَجَمَاءِ فَكَتَكَلَّمَ الْكَلْبُ لِأَصْحَابِ الْكُفْهِ وَ كَمَا رَوَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقْرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا إِذَا انْفَعَتِ الْبَقْرَةُ الْيَهُوْ وَ قَالَتْ لِي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا وَ إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللَّهِ تَكَلَّمَ الْبَقْرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَنْتُ بِهِذَا وَ إِنْ دَفَعَ الْمُتَوَجِّهُ مِنَ الْبَلَاءِ وَ كِفَايَةِ الْمُتَهَمِّ عَنِ الْأَعْدَاءِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ مِثْلَ رُؤْيَا عُمَرُ وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ فِي الْمَدِينَةِ جَيْشُهُ بِنَهْاوَكَدَ حَتَّى قَالَ لَا مَوْرَ جَيْشِهِ بِأَسَارِيَةِ الْجَبَلِ تَحْوِيْرًا لَهُ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَ سَمَاعِ سَارِيَةِ كَلَامِهِ مَعَ بَعْدِ الْمُسَافَةِ وَ كَثْرَتِ خَالِدِ السَّمِّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهِ وَ كَجَرِيَانِ الْيَبَلِ بِكَتَابِ عُمَرُ وَ أَمْعَالِ هَذَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى۔

تو ترجمہ: پھر مآثر ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی تفصیل کی

جانب جو بہت زیادہ بعید از قیاس بھی جانے والی ہیں۔ پس ماتنؒ نے فرمایا کہ کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر یعنی تمہاری سی مدت میں بعید مسافت طے کر لینے میں جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں تخت بلیقہ کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور (جیسے) کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا حاجت کے وقت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں حضرت زکریا جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو پوچھنا یہ تیرے پاس کہاں سے آتا ہے تو انہوں نے کہا یہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور (جیسے) پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے اور (جیسے) ہوا میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخی اور ان کے علاوہ کے بارے میں منقول ہے۔ اور (جیسے) بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، بہر حال بے جان (ہجاد) کا کلام جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسی اور ابو الدرداء کے سامنے ایک بیلا تھا اس نے سبحان اللہ کہا اور دونوں حضرات نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال بے زبان (ہجاء) کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتنے کے کلام کیا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دریں اثناء ایک آدمی تیل کو ہاک رہا تھا کہ جس پر بوجہ لا دیا تھا اچانک تیل اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جو تنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ تیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔ اور (جیسے) متوجہ ہونے والی مصیبتوں کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ دیگر چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں مبر کے اوپر تھے مقام ”نہادغ“ میں اپنے لشکر کو یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا اپنے لشکر کے امیر کو اے ساریہ پہاڑ پہاڑ، ساریہ کو ڈراتے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کے مکر کی وجہ سے اور (جیسے) ساریہ کا سن لینا ان کا کلام، مسافت کی دوری کے باوجود اور جیسے خالد بن ولید (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا بغیر نقصان اٹھانے کے زہر کو پی لینا اور جیسے دریا تیل کا جاری ہو جانا عمرؓ کے خط سے اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ ثم اورد کلاماً یبشیر الی تفسیر الکرامۃ النعیمہاں سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ ”نقض العادة للولی“ سے کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ واقعات جزئیہ بیان کریں گے جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے:

(۱) مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا وزیر، مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا (ورنہ یہاں اور اقوال بھی ہیں مثلاً لانے والے تخت حضرت خضر علیہ السلام تھے، یا جبرئیل علیہ السلام تھے) یا کوئی اور فرشتہ تھا یا خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے معجزہ کی طاقت سے اٹھایا تھا وغیرہ (ہیں) جو اس اعظم جانتے تھے) جو تخت بلیقہ کو باوجود مسافت بعیدہ کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔

(۲) حضرت مریم حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت و تربیت میں تھیں انہوں نے مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا دن کے وقت حضرت مریم عبادت کرتیں اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزرتیں، جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو وہاں بے موسم پھل پاتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے پھل گرمی میں تو حضرت زکریا نے ازاں تعجب ان سے سوال کیا کہ اے مریم یہ چیزیں تمہیں کہاں سے پہنچتی ہیں تو جواب دیا ”ہو من عند اللہ“ یہ واقعہ قرآن میں (پارہ نمبر ۳ سورۃ آل عمران رکوع نمبر ۴) مذکور ہے۔

(۳) اور پانی پر چلنا یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے جیسے شیخ احمد بن خضر وہیہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے۔

(۴) اور فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؑ کے بھائی ہیں جو مکہ سے ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے دن مدینہ آئے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ پتہ نہیں کہ آج مجھے خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہوئی ہے یا جعفر بن ابی طالب کی آمد کی وجہ سے، پھر آپ علیہ السلام نے ان کو ملک شام کی طرف ایک لشکر کے ساتھ بھیج دیا وہاں شہید کر دیے گئے اور ان کے ہاتھ، پاؤں کاٹ دیے گئے)۔ مگر حضرت جعفرؓ کا ہوا میں اڑنا ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ ان کا یہ اڑنا موت کے بعد ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں حدیث موجود ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا ”رأیت جعفرًا یطیر فی الجنة مع الملائکۃ“ کہ میں نے جعفرؓ کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا۔ اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے۔

(۵) جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسی اور حضرت ابوالدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وہ اس طرح کہ اصحاب کہف سات مرد مومن تھے دقیا نوس بادشاہ سے بھاگ کر (جو شرک کی دعوت دیتا تھا) ایک غار کی طرف چلے تو ایک کتاب بھی ان کے پیچھے پیچھے چلا تو انہوں نے اس کو دھکارا تو وہ کتاب بول پڑا اور کہا ”لا تنظر دونی فانی أحب ولیاء اللہ تعالیٰ“ کہ مجھے مت دھکارو اس لئے کہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

اسی طرح مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ایک آدمی تیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر اس نے بوجھ لا دیا تھا اچانک تیل اس کی جانب متوجہ ہوا اور بولا ”إِنِّی لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا وَ إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ“ کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا بلکہ میں تو صرف کھیت جو تنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا ”مُبْحَانَ اللہ“ تیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔

(۶) حضرت عمر فاروق کا قول ”الجبیل الجبیل“، ”اتقی، بفعل محذوف ہونے کی بناء پر منصوب ہے معنی یہ ہے

پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ساریہ بن زئیم کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ میں جمعہ کا خطبہ منبر پر دے رہے تھے اسی دوران اسلامی لشکر جو ”نہادہ“ میں کفار سے برسرِ پیکار تھا جو دہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملہ کے لئے چپے ہوئے ہیں تو خطبہ روک کر تین بار فرمایا، ”ہما ساریہ! الجبل الجبل العجیل“ تمام حاضرین ایک دوسرے کو دیکھنے لگے یہاں تک کہ بعضوں نے یہ کہا کہ شاید ان کا دماغ چلا گیا ہے یعنی دیوانے ہو گئے ہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا جو کچھ ہے ظاہر ہو کر رہے گا پھر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ کیا ماجرا ہے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا کہ انہوں نے ہمارے مسلمان بھائیوں کو آگے اور پیچھے سے شکست دیدی ہے اس لئے میں نے ان کو حکم دیا کہ اپنی پشتوں کو پہاڑ کی طرف کر لیں تاکہ پشت کی جانب سے لڑائی و حملہ کا خطرہ نہ رہے صرف ایک جانب سے لڑائی ہو، چنانچہ ایک مہینے کے بعد خوشخبری لانے والے نے بتایا اور کہا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمنوں سے لڑائی کی تو انہوں نے ہمیں شکست دی تو ہم نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز دے رہا ہے ”ہما ساریہ! الجبل الجبل“ تو ہم پہاڑ سے جا ملے اور لڑائی کی یہاں تک کہ ہم نے دشمن کو شکست دی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ کی کرامت ثابت ہے۔ اور قول عمرؓ ”الجبل الجبل“ منصوب ہے ”الغنیوم“ فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور معنی یہ ہے کہ پہاڑی سے لگ جاؤ یا پہاڑ سے چٹ جاؤ۔ علم غم کی کتابوں میں تحذیر کا باب پڑھا ہوگا یہ الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے۔

(۷) حضرت خالد بن ولید کا بغیر نقصان کے زہر پی لینا، جس کا واقعہ یہ ہے کہ (جس کو علماء شافعیہ میں علامہ دہری نے بیان کیا ہے) نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو کہ جس کی عمر ساڑھے تین سو سال سے تجاوز تھی نام اس کا عبدالمسیح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالد نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا کہ زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں تو حضرت خالدؓ نے اس کو اس سے لے کر اللہ کا نام لے کر پی گئے تو قاصد نے جا کر نصاریٰ حیرہ کو یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کر لی۔ قال ملا علی قاری رواہ ابو یعلیٰ و البیہقی و ابونعیم فی الدلائل۔

(۸) جس وقت حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو حضرت عمر بن الخطابؓ کے عہد میں فتح کیا تھا تو اہل مصر حضرت عمرو بن العاصؓ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ کو اگر ہم حسین و جمیل لڑکی اس کے باپ سے لے کر زیورات سے آراستہ کر کے اس دریا نیل میں نہ ڈالیں تو دریا نہیں چلتا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا، بہر حال جب وہ تاریخ آنی دریا نیل خشک ہو گیا تو لوگ پریشان ہو گئے بعض لوگ وطن چھوڑنے لگے تو

حضرت عمر بن الخطاب کو خط لکھا گیا اور ساری تفصیل سے آگاہ کیا گیا تو انہوں نے دریائے نیل کے نام ایک چھوٹا سا خط لکھا اور اس میں یہ بھی لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں تو حضرت عمرو بن العاص نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اسی وقت سے دریائے نیل جاری ہو گیا اور آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، دریائے نیل کے نام خط کی عبارت یہ تھی ”بسم اللہ الرحمن الرحیم من عبد اللہ عمر بن الخطاب الی نیل مصر اما بعد فان كنت تجری من قبلک فلا تجر وان کان اللہ تعالیٰ یجربک فاسأل اللہ الواحد القہار ان یجربک“۔

وَلَمَّا اسْتَدْلَتْ الْمُعْزِلَةُ الْمُنْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْأَوْلِيَاءِ بِأَنَّهُ لَوْ جَارَ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ لَأَشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُونُ ذَلِكَ أَيْ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي هُوَ مِنْ أَحَادِ الْأُمَّةِ مُعْجِزَةٌ لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكِرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّةٍ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَيْ يَجِلُّ الْكِرَامَةُ أَنَّهُ وَلِيُّ وَلَنْ يَكُونَ رَكْبًا إِلَّا وَأَنْ يَكُونَ مُجْهَدًا فِي دِيَانَتِهِ وَدِيَانَتِهِ الْأَقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةٍ وَسُؤْلِهِ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِي أَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ حَتَّى لَوْ ادَّعَى هَذَا الْوَلِيُّ الْأَسْتِغْقَالَ بِنَفْسِهِ وَعَدَمَ الْمَتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ عَلَى يَدِهِ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا معز لہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر خوارقِ عادت کا ظہور اولیاء سے جائز ہو تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائے گا تو نبی، غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو ماتن نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارقِ عادت کا ظہور اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے معجزہ اس رسول کے لئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے۔ اور وہ ولی ہرگز نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ان کے اوامر اور نواہی میں ان کی پیروی کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر اس ولی نے بذاتِ خود استقلال کا دعویٰ کیا اور عدمِ متابعت کا دعویٰ کیا تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی۔

قوله ولما استدلت المعزلة المنكرة الخ

یہاں سے شارح کرامتِ اولیاء کے بارے میں معز لہ کا مذہب اور دلائل بیان کر رہے ہیں جس کا جواب ماتن نے دیا ہے، اکثر معز لہ نے کراماتِ اولیاء کا انکار کیا اور اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل: اگر اولیاء سے امر خارقِ عادت ممکن ہو تو پھر معجزہ سے اشتباہ ہو جائے گا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں ایسی صورت میں نبی اور غیر نبی کا ”ما بہ الامتیاز“ ختم ہو جائے گا لوگ غیر نبی کو نبی سمجھ بیٹھیں گے جس سے حکمتِ نبیغیہ انبیاء کا ابطال لازم آئے گا جو حال ہے اور جو حال کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتا ہے، لہذا کراماتِ اولیاء کا صدور باطل ہے۔

جواب: باتن نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جو خارق عادت امر، ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس کا معجزہ ہے اس نبی کی اتباع کی برکت سے ولی کے ہاتھ پر خارق عادت چیز کا ظہور ہوا ہے۔ ہاں اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر وہ ولی نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر خوارق عادت کا صدور ہوگا۔ اگر صدور ہو بھی سکی تو وہ کرامت نہیں ہوگی بلکہ کرا اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالْوَسِيَّةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجَزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهِ أَوْ مِنْ قِبَلِ أَحَادٍ أَمَّيْهِمْ وَبِالْوَسِيَّةِ إِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِيُغْلَبُوا عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةٍ مَنْ ظَهَرَ ذَلِكَ مِنْ قِبَلِهِ۔

توجہ: اور (جواب کا) حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ اس کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس (مفصّل) کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے کہ جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے۔

قولہ: والحاصل ان الامر الخارق عبادۃ یہاں سے شارح باتن کے جواب کا حاصل ذکر کر رہے ہیں کہ کرامت ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ کرامت جس مفصّل کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہے بخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہوتا ہے۔

فَالنَّبِيُّ لَا يَكُونُ مِنْ عِلْمِهِ بِكُونِهِ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهِ إِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمُوجِبِ الْمُعْجَزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ۔

توجہ: تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور (ضروری ہے کہ) اس کا ارادہ خوارق عادت کے اظہار کا ہو اور (ضروری ہے کہ) اس کا فیصلہ قطعی ہو معجزات کے تقاضا کے مطابق، بخلاف ولی کے۔

قولہ: فالنبي لا بد من علمه الخ یہاں سے شارح نے صاحب معجزہ (نبی) اور صاحب کرامت (ولی) کے درمیان تین فرق بیان کئے ہیں:

(۱) نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں ہے۔
(۲) کرامت کے اندر ولی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف معجزہ کے اس کے اندر نبی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر تعوی (تعلیل) نہیں ہو سکتا۔

(۳) نبی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معجزات کا حکم قطعی اور یقینی ہو یعنی نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی ولایت کے قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں ہے۔

وَالْفَضْلَ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لِكُنْهِ، أَرَادَ الْبُعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ تَخْصِصِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ لَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُؤَدِّي بَعْدَ نَبِيِّنَا انْتِقَاصَ بِيَمِينِي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُؤَدِّي بَعْدَهُ، لَمْ يُؤَدِّ التَّفْصِيلَ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَمْ يُؤَدِّ التَّفْصِيلَ عَلَى النَّابِغِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُؤَدِّيهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ انْتَقَاصَ بِيَمِينِي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النَّبُوءَةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعُّمٍ وَفِي الْمَعْرَاجِ بَلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوقُ الَّذِي فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُومَاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّورَيْنِ لِأَنَّ النَّبِيَّ زَوْجَهُ رُفْقَةً وَلَمَّا مَاتَ رُفْقَةً زَوْجَهُ، أَمَّ كُنُوتُومَ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَتْ لَوْ كَانَتْ عِنْدِي ثَلَاثَةٌ لَوُجَّعْتُهَا ثُمَّ عَلَى الْمُرْتَضَى مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَخُلَاصَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى هَذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَرَجَاتٌ عَلَى ذَلِكَ لَمَّا حَكَمُوا بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل (ابوبکرؓ) ہیں اور زیادہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنفؒ (ماتن) نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تفصیل ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ (کلام) صحابہؓ پر تفصیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ علیہ السلام کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تفصیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر نبی الجملہ موجود ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے، ابوبکر، صدیق ہیں کہ جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر کسی تردد کے (نبی علیہ السلام کی تصدیق کی) پھر عمر فاروقؓ ہیں کہ جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمانؓ ذو النورین ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے (اپنی صاحبزادی) رقیہؓ کا نکاح کیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو (دوسری صاحبزادی) ام کلثومؓ کا ان سے نکاح کیا پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ (علیہ السلام) نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری (صاحبزادی) ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ میں سے برگزیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

قولہ و الفضل البشر بعد نبینا الخ یہاں سے امامت کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ ماتن فرما رہے ہیں کہ ہمارے

نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد انسانوں میں سب سے افضل سیدنا صدیق اکبر ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروق ہیں پھر حضرت عثمان ذوالنورین ہیں پھر حضرت علی المرتضیٰ ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی عبارت میں غامی ہے اس لئے کہ ماتن نے ”بعد نبینا“ کہا ہے اس جیسے مقام (مقام فضیلت) میں بعدیت سے مراد بعدیت مرتبی ہوتی ہے اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے مرتبہ کے بعد انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ سیدنا صدیق اکبر کا ہے، اس سے باقی انبیاء سے ابوبکر صدیق کا افضل ہونا لازم آئے گا، تو لہذا بہتر اور احسن یہ تھا کہ ماتن ”بعد نبینا“ کی بجائے ”بعد الانبیاء“ کہتے۔ شارح نے لفظ احسن بولا ہے نہ کہ واجب کا لفظ بولا ہے کیونکہ بعدیت کو بعدیت زبانی پر محمول کرنا ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ ماتن کی مراد بھی یہی ہو، تو اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد تمام انسانوں سے افضل (بالترتیب) خلفاء اربعہ ہیں تاہم اس صورت میں خلفاء اربعہ کا انبیاء سے افضل ہونا تو لازم نہیں آتا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اشتہار بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اگر ماتن ان کا اشتہار کر دیتے اور یوں کہتے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ تمام انسانوں میں افضل ابوبکر صدیق ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا۔

نیز اب شارح ”ولیس بعد نبینا لیس الخ“ سے مختلف احتمالات کے ساتھ ماتن کی کلام کی توجیہ پیش کر کے سب احتمالات کی ضروری بیان کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو ماتن کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو بھی روئے زمین پر انسان آئے گا اس سے بھی افضل ابوبکر صدیق ہیں یہ توجیہ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ علیہ السلام کے بعد تشریف لائیں گے جبکہ تمام انبیاء ابوبکر صدیق سے افضل ہیں۔

(۲) یا ماتن کی کلام کی مراد یہ ہو کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد جو لوگ پیدا ہوں گے ان سب سے افضل ابوبکر صدیق ہیں اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض تو ختم ہو گیا کیونکہ وہ پہلے سے پیدا ہو چکے ہیں۔ مگر یہ اعتراض پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیق باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن ان صحابہ سے افضل نہیں ہیں جو ان سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ وہ (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ) تمام صحابہ سے بھی افضل ہیں۔

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ماتن کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیق ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس توجیہ پر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیق صحابہ میں تو سب سے افضل ہیں مگر تابعین و تبع تابعین وغیرہ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بھی درست نہیں۔

(۴) اگر یہ مطلب مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو روئے زمین پر موجود ہو خواہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا

بعد میں پیدا ہوا ہو، اس صورت میں اگرچہ صحابہؓ تابعین و تبع تابعین سب داخل ہو گئے مگر تاہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اعتراض پھر بھی پڑے گا کیونکہ ان کا زمین پر نزول ہوتا ہے۔

بہر حال انبیاء کے بعد سب سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے نبی علیہ السلام کی نبوت میں بھی بلا توقف تصدیق کی اور معراج کی بھی بلا تردد تصدیق کی تھی۔

دوسرے خلیفہ حضرت عمر فاروقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک یہودی اور ایک منافق کا آپس میں جھگڑا ہوا مقدمہ نبی علیہ السلام کے پاس لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ دیا، منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا کہ حضرت عمرؓ کے پاس چلتے ہیں ان سے فیصلہ کرو اتے ہیں چنانچہ حضرت کے پاس گئے تو آپ نے منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو حضور علیہ السلام کے فیصلہ پر راضی نہ ہو تو اس کا میرے ہاں بھی جی فیصلہ ہے، تو جبریل امینؑ نے کہا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اس وقت سے آپ کا لقب فاروق ہو گیا۔

تیسرے خلیفہ حضرت عثمان ذوالنورینؓ ہیں، ان کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے آپ علیہ السلام کی دو صاحبزادیاں (حضرت رقیہ و حضرت ام کلثومؓ) آپ کے نکاح میں رہیں۔

چوتھے خلیفہ حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ مرتضیٰ کا معنی برگزیدہ ہے۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جو ترتیب بیان کی گئی ہے ہم نے اپنے اسلاف کو اسی ترتیب پر پایا یقیناً ان کے پاس اس ترتیب پر کوئی دلیل ہوگی۔ اگر دلیل نہ ہوئی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہذا ہم پر ان سب کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلِيلَ الْحَالِ بِمَنْ مَعَارَضَةً فَلَمْ نَجِدْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ الْعَوَّلُ فِيهِ مُجَافًا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَأَجِبَاتِ وَالسُّلُفِ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي تَفْصِيلِ عُفْمَانٍ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عِلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْصِيلَ الشُّبُهَاتِ وَالْمَعْبُودَةِ الْحَسَنِينَ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل کو محاضرات پایا اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں ملے ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے تفصیلی شبہات اور محبہ عثمانؓ کو قرار دیا۔

قولہ: واما نحن فقد وجدنا الخ شارحؒ خلفاء اربعہ کی ترتیب کے بارے میں چند توجہات ذکر فرما رہے ہیں (۱) انصافیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف کے ساتھ حسن ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی جس کی وجہ سے انہوں نے انصافیت کے اعتبار سے یہ ترتیب قائم کی ہے (یعنی خلیفہ اول ابو بکر صدیقؓ، ثانی عثمانؓ ثالث علیؓ اور رابع

علی ہیں)۔ اور اگر ہم حسن عمن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت و توقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل السنۃ والجماعت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ (۲) نیز یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے عملیات میں تو عمن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں عمن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے اس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۳) نیز افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجب شرعی کا نقصان بھی نہیں ہے۔ (۴) نیز اسلاف سے بھی اس مسئلہ افضلیت کے بارے میں توقف منقول ہے۔ لیکن شارح کی مذکورہ توجیہات کمزور ہیں۔

پہلی توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اہل السنۃ والجماعت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جو افضلیت علی پر فیروا ضح ہیں۔ تو دونوں کے دلائل متعارض کیسے ہوئے متعارض تب ہوتے جب کہ دونوں طرف سے دلائل احادیث صحیحہ ہوتیں۔

دوسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ اعتقادی مسائل میں عمن کافی نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتابوں میں غلطی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت، عمرہ و ہجرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر و دیا جانا، بعض کا یہ کہنا ہے کہ ایمان نہ بدھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے اور بعض کا اس کے برعکس کہنا، یہ سارے مسائل ظنیہ ہیں اس کے باوجود اسلاف نے عقائد کی کتابوں میں ان مسائل کو بیان کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر مسئلہ اعتقادی میں یقین ضروری نہیں ہے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں عمن کافی نہیں ہے اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل غلطی سے ہو تو ان کو غلطی طور پر تسلیم کر لینا واجب ہے جیسا کہ بعض احوال قبر و حشر کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ غیر واحد ہونے کی وجہ سے غلطی ہیں۔

تیسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ کے مذہب کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہ کو حضرت علی کو غلیفہ اول منتخب نہ کرنے کی بناء پر ظالم اور ابوبکر صدیق کو غاصب قرار دیا ہے۔

چوتھی توجیہ شارح نے یہ بیان کی تھی کہ اسلاف افضلیت کے مسئلہ میں توقف و سکوت کرتے تھے شارح کا یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ اہل السنۃ والجماعت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمان اور حضرت علی کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت علی کے درمیان افضلیت کا مسئلہ ہے اور اس مسئلہ میں اسلاف کا توقف و سکوت منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے تفصیلی شخصیں (ابوبکر و عمر) کو اور حجت عینین (داود و رسول یعنی عثمان و علی) کو اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں شارک کے صرف حضرت ابوبکر و عمر نہیں بلکہ حضرت عمر و بھی حضرت علی

سے افضل قرار دیا ہے، اور اسلاف سے جو توقف منقول ہے وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کے بارے میں ہے کہ وہ ایک دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے تھے۔

نیز شارح کی عبارت پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اوپر شارح نے کہا ”علیٰ هذا وجدنا السلف“ کہ ترحیب مذکور پر جس میں ابو بکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے، ہم نے سلف کو (اسی ترحیب مذکور پر) پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ سلف افضلیت کے مسئلہ میں توقف و سکوت اختیار کرتے تھے یہ تو شارح کی عبارت میں صریح متاقص ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اوپر سلف سے مراد اکثر ہیں اور یہاں (توقف کرنے میں) بعض مراد ہیں۔

وَالْإِنصَافُ أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالْأَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلْعَوَالِفِ جِهَةٌ وَإِنْ أُريدَ كَثْرَةُ مَا يُعْلَهُ ذُووُ الْعُقُولِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

ترجمہ: اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے۔ اور اگر ان چیزوں کی کثرت مراد ہو کہ جن کو اہل دانش فضائل (و کمالات) میں سے شمار کرتے ہیں تو پھر (توقف کی کوئی وجہ) نہیں ہے۔

قولہ والانصاف انه ان ارید بالافضلية الخ شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مراد افضلیت کیا ہے اگر افضلیت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے کہ اس کے یہاں کس کو تقرب حاصل ہے پھر تو توقف کرنا بجا ہے کیونکہ کثرتِ ثواب کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا اور اگر افضلیت سے مراد فضائل و مناقب کا زیادہ ہونا ہے تو پھر توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ ہیں مثلاً کمالاتِ علمیہ، عملیہ، فصاحت، بلاغت، سخاوت، شجاعت، سیدۂ نساء اہل الجزیہ کا شوہر ہونا وغیرہ۔

شارح کی مذکورہ باتوں کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ شارح علامہ مفتاز زائی سے شیعیت کی بو آتی ہے۔

وَجَلَّاهُمْ أَيْ يَبْتَغِيهِمْ عَنِ الرَّسُولِ فِي إِقَامَةِ الدِّينِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلَى كَافَّةِ الْأُمَمِ الْإِيتَاعُ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ أَيْضًا يَعْنِي أَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي بَكْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعَلِيٍّ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ اجْتَمَعُوا يَوْمَ تَوَلَّى رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُمْ بَعْدَ الْمَشَاوَرَةِ وَ الْمُنَازَعَةِ عَلَى خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ فَاجْتَمَعُوا عَلَى ذَلِكَ وَ بَابَعَهُ عَلَى رَأْيِ رَأْسِ الْأَشْهَادِ بَعْدَ تَوَلَّيْهِ كَانَ مِنْهُ وَكَوَلُمُ تَكْنِي الْخِلَافَةَ حَقًّا لَهُ لَمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَ لِنَازَعِهِ عَلَى كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَ وَ لَا حُجَّجَ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِي حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ وَ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِي حَقِّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى الْبَاطِلِ وَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ إِنَّ أبا بَكْرٍ لَمَّا بَيَّسَ مِنْ حَبْلِهِ دَعَا عُثْمَانَ وَ أَمْلَى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيفَةَ

وَأَخْرَجَهَا إِلَى النَّاسِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُبَايَعُوا لِمَنْ فِي الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايَعْنَا لِمَنْ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عُمَرُ وَبِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْإِتِفَاقُ عَلَى خِلَافَتِهِ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُمَرُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَزُبَيْرٌ وَسَعْدُ ابْنُ أَبِي وَقَّاصٍ ثُمَّ فَوَّضَ الْأَمْرَ خَمْسَتَهُمْ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوا بِحُكْمِهِ فَاخْتَارَ عُثْمَانُ وَبَايَعَهُ بِمَحْضَرِ بَيْنِ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوهُ وَالْقَادُونَ لِأَمْرِهِمْ وَصَلُّوا مَعَهُ الْجُمُعَ وَالْأَعْيَادَ لَكَانَ إِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتَشْهَدَ وَتَرَكَ الْأَمْرَ مُتَهَمِلًا فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَى عَلِيٍّ وَالتَّمَسُّوا مِنْهُ قَبُولَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوهُ لِمَا كَانَ الْفَضْلُ أَهْلُ عَصْرِهِ وَأَوَّلُهُمْ بِالْخِلَافَةِ۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام اساتذہ پر ان کی اتباع واجب ہو اسی ترتیب پر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے اور یہ اس لئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول علیہ السلام کی وفات ہوئی سقیفہ بنی ساعدہ میں (یعنی بنو ساعدہ کے چبوترہ میں) اور مشاورت و مزاحمت (یعنی تو تم میں میں) کے بعد ان کی رائے ابوبکرؓ کی خلافت پر جم گئی پس سب نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کر لی قدرے توقف کے بعد۔ اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہ متفق نہ ہوتے اور البتہ حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جیسا کہ معاویہؓ سے نزاع کیا اور ان پر ہجرت قائم کرتے اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ نے کمان کیا اور کیسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں تصور کیا جاسکتا ہے باطل پر اتفاق کرنے کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل کے چھوڑ دینے کا، پھر ابوبکرؓ جب اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور ان کو عمرؓ کے لئے اپنے عہد کی کتاب اماء کرائی پھر جب وہ لکھ چکے تو صحیفہ پر نمبر لگا دی اور اس کو لوگوں کی طرف نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے لئے بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ (وہ صحیفہ) علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمرؓ ہوں۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔ پھر عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور خلافت کو چھ افراد عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان بطور شوریٰ چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر راضی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا اور صحابہؓ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کے آؤاخر کی پیروی کی اور بعد ازاں عیدین کی نمازیں پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا، پھر عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور امر خلافت کو مکمل چھوڑا (یعنی خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے) تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے قبول خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے

زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

قولہ و خلافتهم ای لایبہتم عن الرسول الخ ماتن فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جیسی ترتیب افضلیت کے اندر ہے ہمیدہ وی ترتیب ان کی خلافت میں ہے یعنی نبی علیہ السلام کے بعد پہلے خلیفہ ابوبکرؓ ہیں پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ اور پھر علیؓ ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ مومنین کی تمام جماعتوں پر ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

شارح ”و ذلك لان الصحابة الخ“ سے ابوبکرؓ کی خلافت کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: جب نبی علیہ السلام کی وفات ہوئی، ابھی تک حسل و تحفن و تدفین کی نوبت نہیں آئی تھی کہ سفید بنی ساعدہ (سفید وہ ایک مسقف جگہ ہے کہ جس کی ایک جانب یا زیادہ جوانب دیوار نہ ہو جسے برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ ہے) میں انصار جمع ہوئے جو سعد بن عبادہ انصاری پر بیعت ہونا چاہتے تھے۔ وہاں مہاجرین بھی جمع ہوئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی وہاں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث ”الائمہ من قریش“ پیش کی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابو عبیدہ بن الجراحؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ اتنے میں انصار کی جانب سے یہ کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے ہو اور ایک امیر ہم میں سے ہو۔

اس پر آوازیں بہت اٹھیں بالآخر سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے بیعت کر حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر مہاجرین نے بیعت کی پھر انصار نے بھی بیعت کی، حضرت ابوبکرؓ پھر مہاجر پر چڑھے اور لوگوں پر نظر کی حضرت زبیرؓ کو نہ پایا، ان کو بلوایا اور فرمایا کہ اسے نبی علیہ السلام کے چھوٹی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجتماع کو توڑنا چاہتے ہو تو کہنے لگے ”لا تشریب یا خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پھر انہوں نے بھی ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں پر جب نگاہ ڈالی تو حضرت علیؓ کو نہ پایا تو ان کو بلوایا ان کے سامنے بھی سابقہ بات رکھی جو زبیرؓ کے سامنے رکھی تھی تو پھر حضرت علیؓ نے بھی ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اس طرح تمام صحابہ کرامؓ بیعت ہو گئے اور ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر سب کا اجماع و اتفاق ہو گیا۔

ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ کی وفات سے چھ ماہ بعد بیعت ہوئے اور بتیخی کی روایت کے مطابق تمھو اس وقت ہوا تھا بیعت کرنے میں جو نبی علیہ السلام کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا۔ اور بعض تاریخی واقعات میں توقف کی وجہ خلیفہ کے انتخاب کے وقت مشورہ میں شریک نہ کرنا بتلایا گیا ہے وہ اس طرح کہ ایک دن حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی افضلیت کا قائل ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں مگر نکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں آپ نے سفید بنی ساعدہ میں ہم سے مشورہ کئے بغیر لوگوں سے بیعت لے لی اگر آپ ہم کو بلواتے تو ہم بھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ مجھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے زیادہ عزیز ہے۔ سقیفہ بنی ساعدہ میں، میں لوگوں سے بیعت لینے کے لئے نہیں گیا تھا اور میں نے بیعت کے بارے میں کوئی درخواست نہیں کی تھی بلکہ انہوں نے خود سب کے سب نے میرے ہاتھ پر بیعت کی، اگر میں اس بیعت کو ملتوی رکھتا تو پھر زیادہ طاقت سے اس خطرہ کے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ آپ نبی علیہ السلام کے غسل، جھینس، تدفین کے کام میں مشغول تھے تو اس جگہ میں میں آپ کو کیسے بلواتا، جب حضرت علیؓ نے یہ باتیں سنیں تو شکایت واپس لے لی اور اگلے دن مسجد نبوی میں عام مجمع کے سامنے ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

بہر حال خلافت صدیقی پر سب کا اتفاق ہو گیا اگر خلافت ابوبکر کا حق نہ ہوتا تو پھر سب اتفاق بھی نہ کرتے کیونکہ حدیث میں ہیں ”لا تجمع معی علی الضلالة“ اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو پھر اس کو ضرور پیش کرتے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث ”الائمة من قریش“ کہہ کر سب کو لا جواب کر دیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ زندگی سے یاس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد نامہ لکھایا۔ جب لکھ چکے تو ان کو مہربند کیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں، تو صحابہ نے بیعت کی، یہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس بھی پہنچایا تو انہوں نے بھی بیعت کی اور کہا ”وان كان عمر“ اگرچہ عمرؓ بھی ہوں تب بھی ہم نے بیعت کی۔ بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر بھی اتفاق ہو گیا۔

پھر جب حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور آپ کو شہید کرنے والا ابولولہ نجوسی، مغیرہ بن شعبہؓ کا غلام تھا۔ آپ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا بلکہ مسئلہ خلافت کو چھوڑ کر کئی پر چھوڑ گئے کہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں وہ چھ حضرات یہ ہیں عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ۔ ان میں سے پانچ نے خلافت کا معاملہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے سپرد کر دیا اور اس کے فیصلہ پر اپنی رضامندی کا اظہار کیا، انہوں نے پھر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنا دیا تمام صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

پھر وہ بھی شہید کر دیئے گئے، خلافت کا معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ کو خلافت قبول کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے۔

وَمَا وَكَلَهُ مِنَ الْمُخْلَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ زُرَّاعِ لِيْ يَخْلُفَهُ بَلْ عَنْ خَطَايَ الْأَجْمِيَّةِ وَمَا وَكَلَهُ مِنَ الْأَخْوَاطِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَ أَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَ إِذْعَاءُ كُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِيْ بَابِ الْإِمَامَةِ وَ إِيْرَادُ الْأَسْوَلَةِ وَ الْأَجْوَدَةِ مِنَ الْعَجَلَانِ لَمَّا تَوَرَّضَ فِي الْمَهْطُولَاتِ۔

توجہ: اور جو مخالفین اور جنگیں واقع ہوئیں وہ مسئلہ خلافت (علیؓ) میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا اجتہادی کی وجہ

سے ہوئیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت والجماعت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جائزین سے سوالات اور جوابات کا لانا یہ مٹوالات (بڑی کتابوں) میں مذکور ہے۔

قولہ و ما وقع من المخالفات والمعاربات الخ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؑ کی خلافت پر سب صحابہ کا اجماع نہیں ہے اس لئے کہ کچھ صحابہ نے ان سے جنگ کی ہے۔

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علیؑ سے جو اختلاف ہوئے ہیں اور جنگ نمل اور جنگ صفین کے نام سے جو جنگیں ہوئی ہیں (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں موجود ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ فریق مقابل (حضرت معاویہؓ کا گروہ اور حضرت عائشہؓ پیش تھیں) قاتلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں غلط چاہتے تھے مگر حضرت علیؑ کا وقف یہ تھا کہ فوری قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا اندیشہ ہے اس لئے ان کا ارادہ یہ تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو ہاتھ نہ لگایا جائے، جبکہ فریق مقابل نے فوری قصاص لینے کو ضروری سمجھا تا کہ آئندہ کسی کو اکابر پر ظلم و زیادتی کی جرأت نہ ہو۔

بہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے اور وہ حق پر تھے فریق مقابل سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے، فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر کہنا اہل سنت والجماعت کا طریقہ نہیں ہے۔ آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہل سنت والجماعت اور شیعوں کے درمیان جو اختلاف ہے، اسی طرح ہر فریق کا مسئلہ امامت و خلافت کے بارے میں نص کا دعویٰ کرنا اور جائزین سے سوال و جواب کی پیشی یہ سب کچھ بڑی کتابوں میں مذکور ہے جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد وغیرہ ہیں یہاں تفصیلات کا موقع نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعَثْنَاكَ وَإِمَارَةً لِّقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَصُوصًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَقَاتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوكًا وَأُمَرَاءَ۔

توجہ: اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (خالم) ہوگی اور علیؑ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال (پورے ہونے) پر پھر معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

قولہ والخلافة ثلاثون سنة الخ ما تفرع ہے ہیں کہ خلافت (محض نیابت ہے) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے ”الخلافة بعدی ثلاثون

سنة ثم يصير بعدها ملكا عضواً، کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (خالم) ہوگی۔

یہ تیس سال تقریباً حضرت علیؓ کی شہادت پر پورے ہو گئے مگر حقیقت یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ نے چھ ماہ تک خلافت سنبھالی پھر امیر معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہو گئے تاکہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو اس لئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی خلافت دس سال اور چھ ماہ رہی اور حضرت عثمانؓ کی خلافت چند یوم کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی خلافت چار سال اور نو ماہ رہی یہ تقریباً مجموعہ ساڑھے اسی سال بنا، چھ مہینے حضرت حسن بن علیؓ کی خلافت کے ہوئے تو پورے تیس سال ہوئے۔ تو آپ علیہ السلام کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ خلافت کی مدت تیس سال تک رہی اس کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے امیر معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

فائدہ: خوارج میں سے تین آدمیوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ فتنے علیؓ، معاویہؓ، عمرو بن العاصؓ ان تینوں سے پھیلے ہیں۔ لہذا ان کو اگر قتل کر دیا جاتا تو فتنے دب جاتے۔ چنانچہ مکہ میں معاہدہ ہوا اور حضرت علیؓ کے قتل کے لئے عبداللہ بن ملجم اور حضرت معاویہؓ کے قتل کے لئے برک ابن عبداللہ اور عمرو بن العاصؓ کے قتل کے لئے عمرو بن بکر منتخب ہوئے سب نے ایک رات میں کام کرنے کا اتفاق کیا چنانچہ ان میں نے علیؓ کو (جب وہ نماز فجر کے لئے نکلے) بہت زخمی کیا یہ درود جمعہ المبارک ۷ اررمضان المبارک ۴۰ھ کا واقعہ ہے اتوار کے دن آپ کی وفات ہوئی، حسنین اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور نماز جنازہ حضرت حسنؓ نے پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ برک ابن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا تو آپ زخمی ہو گئے لوگوں نے مجرم کو پکڑ لیا مگر امیر معاویہؓ بڑے حلیم اور صبور تھے اس کو چھوڑ دیا۔ اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاصؓ پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ وہ بیمار تھے نماز کے لئے نہیں آئے اور جس کو نماز کے لئے خلیفہ بنایا گیا اس خلیفہ کو عمرو بن بکر نے قتل کر دیا۔

وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحَلِ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُرَوِّاتِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَعْلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوُّ بِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمِثْلَ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے (یعنی اشکال پیدا کرنے والی ہے) اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز۔ اور شاید مراد (یعنی حدیث کا مطلب) یہ ہے کہ وہ خلافت کاملہ کہ جس کے اندر (قانون اسلام کی) مخالفت اور (شریعت) کی پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قوله ولذا مشكل الخ اس عبارت میں شارح ایک اشکال اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہونا اشکال سے خالی نہیں ہے کیونکہ ارباب حل وعقد یعنی مجتہدین و علماء متقین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے، خلفاء عباسیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباس کی نسل و اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد ۳۷ ہے اور مروانیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں کہ جو مروان بن الحکم بن ابی العاص امیر بن عبد شمس بن عبد مناف کی اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد دس (۱۰) ہے ان میں سے اول مروان ہے اس کے بعد دس خلیفہ ہوئے پہلا عبدالملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن الحکم ہے۔

اور عمر بن عبدالعزیز خلفاء راشدین میں سے پانچویں خلیفہ ہیں بہت ہی نیک اور صاحب عدالت و صاحب تقویٰ و صاحب علم و فضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر جب میں بروز جمعہ المبارک ۱۰۱ھ میں وفات ہوئی، سفیان ثوری بھی فرماتے ہیں کہ خلفاء پانچ ہیں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ، تو لہذا خلافت کا دور صرف تیس سال پر ختم نہیں ہوا۔

جواب: حدیث ”الخلافة بعدی ثلاثون سنة الخ“ میں خلافت سے مراد خلافت کاملہ ہے کہ جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور نبی کی پیروی سے اعراض نہ ہو اور کمال زہد و تقویٰ میں انقطاع نہ ہو یہ خلافت کاملہ کا دور تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہے گا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

لَمْ يَجْمَعْ عَلَى أَنْ نَصَّبَ الْإِمَامَ وَاجِبٌ وَإِنَّمَا الْخِلَافَةُ فِي أَنْ يَجِبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيٍّ أَوْ عَقْلِيِّ وَالْمَذْهَبُ أَنَّ يَجِبَ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةٍ وَلَا يَنْبَغِي الْأُمَّةُ قَدْ جَعَلُوا أَهْمَ الْمُهَيَّمَاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصْبُ الْإِمَامِ حَتَّى قَلَمُوهُ عَلَى اللَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلَا يَنْبَغِي مِنَ الْوُجِيبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر کرنا واجب ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل نقلی سے یا دلیل عقلی سے (واجب ہے) اور (ہمارا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانتا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مہمات میں سے سب سے اہم کام امام مقرر کرنے کو قرار دیا یہاں تک کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر مقدم رکھا اور اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سارے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ معصفت (ماقت) نے اس جانب اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا ہے۔

قوله لم يجمع على ان نصب الامام واجب الخ شارح فرماتے ہیں کہ امام کا تقرر واجب ہونے پر امت

کا اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، شیعہ کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف و احسان ہے اور احسان کرنا اللہ پر واجب ہے اس کا ترک بغض ہے، یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہو ہی نہیں سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں ہے جو ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب کرے۔

اہل سنت و الجماعت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر اس بات کے بارے میں دونوں گروہ علیحدہ علیحدہ ہو گئے کہ امام کا تقرر جو مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔

اہل سنت و الجماعت اول بات کی طرف چلے گئے ہیں اور معتزلہ ثانی بات کی طرف گئے ہیں، شارح نے اول بات کے ثبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے ”مَنْ مَاتَ وَلَهُ يَعْرِفُ إِمَامَ الْخَلْقِ“ یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

(۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا حتیٰ کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا اسی طرح ہر زمانہ میں یہی رہا ہے کہ ایک امام کی وفات کے بعد دوسرے امام کا تقرر کیا گیا۔

(۳) بہت سارے احکام شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے اور یہ بات مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں۔ لہذا امام کا تقرر واجب ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ جو امت کے افراد کے تنازع کو ختم کرے اور ملک میں امن و امان قائم کرے۔

وَالْمُسْلِمُونَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ خُلُوفِهِمْ وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ وَأَخْلَادِ صَنَائِقِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَحِّصَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَالْإِقَامَةِ الْجَمْعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمَنَازِعَاتِ الْوَارِقَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقُوقِ وَتَرْوِجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَتَسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا أَحَادُ الْأُمَّةِ۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرنے اور ان پر خد و قائم کرنے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ان کے لشکر تیار کرنے اور ان سے صدقات وصول کرنے اور خالص اور چوروں اور رانچروں کو مغلوب کرنے اور جمعہ و عیدین کو قائم کرنے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کے ختم کرنے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرنے اور نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرنے کہ

جن کا کوئی ولی نہیں اور اموالِ غنیمت تقسیم کرنے اور اس کے مثل (سارے کام) سرانجام دے کہ جنہیں امت کے افراد نہیں سنبھال سکتے۔

قوله والمسلمون لا بد لهم من امام الخ ماتت نے یہاں امام کے فرائض منصبی ذکر کئے ہیں جو درج ذیل ہیں:

- (۱) احکام شرعیہ کا اجراء و نفاذ (۲) خد و قائم کرنا (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تا کہ کفار حملہ آور نہ ہو سکیں
- (۴) مسلمان لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولی یعنی عشر و خراج وصول کرنا اور ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶)
- ظالموں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو گرفتار کر کے سزا دینا (۷) نماز جمعہ و عیدین کا قائم کرنا (۸) لوگوں کے جھگڑوں کو سنانا
- (۹) حقوق کے متعلق جو شہادتیں پیش کی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) ایسے نابالغ بچوں و بیجوں کا نکاح کرنا کہ جن کا کوئی ولی نہ ہو (۱۱) مالی غنیمت تقسیم کرنا، اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ہیں کہ جن کو امام (بادشاہ) کے بغیر دوسرا آدمی سرانجام نہیں دے سکتا۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَخُورُ الْاِكْتِفَاءُ بِذِي شَوْكِهِ فَيُكْتَلَى نَاحِيَةً وَمِنْ اَيْنَ يَجِبُ نَصَبُ مَنْ لَّهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَا لِأَنَّهُ يُؤَكَّدُ إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةً إِلَى اخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِي زَمَانِنَا هَذَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت والے پر اکتفاء کر لینا کیوں جائز نہیں ہے اور ایسے شخص کا تقرر کہاں سے واجب ہے کہ جس کے لئے ریاست عامہ ہو۔

تو ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ یہ ان باہمی منازعات اور جھگڑوں کی طرف پہنچا دے گا کہ جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔

قوله فان قيل له لا يجوز الخ شارح یہاں پرایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ہر علاقہ میں ایک ایسے شخص کو امام بنادیا جائے کہ جس کو غلبہ حاصل ہو اور اثر و سرور رکھنے والا ہو مثلاً بخارا کا امام علیحدہ ہو اور سرحد کا امام علیحدہ ہو یہ کیوں ضروری ہے مگر پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو۔

جواب: یہ ہے کہ اگر ہر علاقہ کا الگ الگ امام ہو تو پھر آپس میں لڑائیاں و جنگیں ہوں گی جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل واقع ہوگا جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مسلمان بادشاہوں کا مشاہدہ کرتے ہیں، اس لئے فقہاء ایک امام کا ہونا ضروری و کافی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَلِمُكْتَفٍ بِذِي شَوْكِهِ لَه الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ إِمَامًا كَانَ أَوْ غَيْرَ إِمَامٍ فَإِنَّ النِّظَامَ الْأَمْرَ يَحْصُلُ بِذَلِكَ كَمَا فِي عَهْدِ الْأَوْرَاقِ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا وَلَكِنْ يَحْصُلُ أَمْرُ الدِّينِ وَهُوَ الْأَمْرُ الْمَقْصُودُ الْأَهَمُّ وَالْعَمْدَةُ الْعَظْمَى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے کہ جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لئے کہ معاملہ کا (یعنی دین و دنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک با دشاہوں کے عہد میں تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں انتظام حاصل ہو جائے گا لیکن دین کے معاملہ (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنا وغیرہ) میں غلط پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عقلی ہے۔

قولہ: فان قيل فليكتف بهى شوكة الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔
اعتراض: چلو مان لیتے ہیں کہ پورے دارالاسلام کا ایک امام ہونا چاہئے لیکن یہ ضروری نہ ہو کہ اس میں امامت کے اوصاف ہوں یعنی قریشی ہونا، عاقل ہونا، امور انتظامیہ سے واقف ہونا وغیرہ وغیرہ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص جو صاحب اقتدار ہو اور پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ پا کر قابض ہو جائے اور منک کا انتظام کرنے لگے خواہ اس میں امامت کے اوصاف و شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا انہوں نے سارے انتظامات ٹھیک کر لئے۔

جواب: ایسے شخص سے بعض دنیوی مسائل تو حل ہو جائیں گے مثلاً چوروں، ڈاکوؤں اور ظالموں پر تو قابو پالے گا مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامتِ حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ ہی سے انجام پاسکتے ہیں مٹھل ہو کر رہ جائیں گے جبکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد اصلی ہے۔

فائدہ: اتراک، جرک کی جمع ہے، یہ ایک زبردست قوم ہے جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت دشمنی رکھنے والی قوم تھی۔ چھٹی صدی میں بلاد اسلام پر غالب آگئے اور انہوں نے مسلمانوں کا قتل عام کیا ان کا مقصد بھی نوحی انسان کو کفر کرنا تھا منک و مال کا ارادہ نہ تھا، مدت دراز تک دارالاسلام پر غالب رہے بالآخر ان کا ایک بادشاہ غازی بن ارغون ۶۹۴ھ میں مسلمان ہو گیا ساتھ ساتھ ان کے تابعین بھی مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ شارح کی مراد اتراک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے پھر انہوں نے دارالاسلام پر حکومت کی تھی۔

لَٰنَ قِيلَ لَعَلِّي مَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلَاثُونَ سَنَةً يَكُونُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ عَالِيًا عَنِ الْأَمَامِ فَيَعْبُودُ الْأُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُونُ مَبْتَعًا جَاهِلِيَّةً قُلْنَا قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ وَلَوْ سَلِمَ لَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَقْضَى ثَوْرَ الْأَمَامَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَمَامَةَ أَعْمُ لَكِنْ هَذَا الْأَوْطَلَحَ وَمِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشَّيْخَةِ مَنْ يُزَعِّمُ أَنَّ الْخِلَافَةَ أَعْمُ وَ لِِهَذَا يَقُولُونَ بِخِلَافَةِ

الْأَيُّمَةُ السَّلَاطَةُ دُونَ إِمَامَتِهِمْ وَأَمَّا بَعْدُ الْخُلَفَاءُ الْعَبَّاسِيَّةُ فَلَا أَمْرَ مُشْكِلٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تیس سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائے گا پھر ساری امت گناہگار ہوگی اور (حدیث مذکور کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو (دوسرا جواب یہ ہے کہ) شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا نہ کہ دور امامت، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے کہ جس کو ہم نے قوم (اہل سنت) کی طرف سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اور بہر حال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل (باعث اشکال) ہے۔

قوله فان قبل فعلى ما ذكر الخ اس عبارت میں بھی شارح اعتراض اور اس کے جوابات پیش کر رہے ہیں۔
اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ ماقبل میں یہ کہہ چکے ہیں کہ خلافت تیس سال تک رہے گی اس کے بعد کا زمانہ امام و خلیفہ سے خالی ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پوری امت ترک واجب کی وجہ سے گناہگار ہوگی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے اور حدیث میں ہے ”من مات ولہ يعرف امام زمانہ فقد مات ميتة جاهلية“ کہ جس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔
 شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں:

جواب نمبر (۱): خلافت سے مراد خلافت کاملہ اور خلافت راشدہ ہے یعنی متواتر اور تسلسل کے ساتھ خلافت راشدہ کا دور تیس سال تک رہے گا اس کے بعد امراء، بادشاہ آتے رہیں گے لیکن پھر بھی وقتاً فوقتاً خلفاء راشدین ہوتے رہیں گے تو اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کا منشاء جواب مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔

جواب نمبر (۲): امام اور خلیفہ کے درمیان فرق ہے۔ خلیفہ وہ ہے کہ جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام وہ ہے کہ جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو خواہ وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ، گویا کہ امام اور خلیفہ کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے خلیفہ اخص مطلق ہے اور امام اعم مطلق ہے۔ ہر خلیفہ کا امام ہونا ضروری ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دور خلافت ختم ہو گیا مگر دور امامت ختم نہیں ہوا تو امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے، لہذا اشکال باقی نہ رہا۔

مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ فرق کہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ اہل تشیع کی اصطلاح ہے۔ اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ بعض اہل تشیع نے اس کو آٹ دیا ہے اور انہوں نے خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانا ہے

کیونکہ ان کے ہاں خلیفہ سلطان کو کہتے ہیں خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، برخلاف امام کے وہ ان کے بارے اماموں میں سے ایک ہوگا جو سب کے سب معصوم ہیں اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ (ابوبکر، عمر، عثمان) کی خلافت کے تو قائل ہیں کہ ان کو خلیفہ اول، دوم، سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ یہ دوسرا جواب تو خلفاء عباسیہ تک درست ہے کیونکہ وہ امام ہیں اور امت گناہگار ہونے سے بچ گئی مگر خلفاء عباسیہ کے زمانہ کے بعد کے اعتبار سے اشکال باقی رہیگا کیونکہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں اس لئے کہ خلافت کاملہ از روئے حدیث حضرت علیؓ یا حضرت حسنؓ بن علیؓ پر ختم ہو گئی۔ اور خلافت ناقصہ کا وجود اس لئے نہیں رہا کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام پر کسی قریشی کو ریاست عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور کسی غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث ”الائمة من قویش“ کی رو سے جائز ہی نہیں ہے، لہذا امت نصیب امام کے تحریف کو ترک کرنے کی وجہ سے گناہگار نہ ہو گئی، تو شارح فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ پیچیدہ ہو گیا اور جواب دینا مشکل ہو گیا تاہم اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر (۱): اُمت جب گناہگار ہوتی کہ جب وہ نصیب امام کو اپنے اختیار سے ترک کرتی یہاں جو ترک ہوا وہ اضطراری طور پر ہوا ہے اور عید ترک اختیاری پر ہے نہ کہ اضطراری پر۔

جواب نمبر (۲): حدیث میں جو آیا ہے ”من مات ولم يعرف امام زمانہ الخ“ اس میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

لَمْ يَبْقُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامَ ظَاهِرًا يُرْجَعُ إِلَيْهِ فَيُكُونُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْضِلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِ الْإِمَامِ لَا مُخَوِّفًا مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ مَا لِلظُّلْمَةِ مِنَ الْأَسْجِلَاءِ وَلَا مُنْتَظَرًا خَرُوجُهُ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَالْقُطَاعِ مَوَازِ الشَّرِّ وَالْفَسَادِ وَإِخْلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَالْوَعَاوِ۔

ترجمہ: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے کہ وہ (لوگوں کی) بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ مقدمہ حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، لوگوں کی نظروں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے۔ اور نہ ہی ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر و فساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کے زوال کے وقت۔

قولہ لم یبقی ان یکون الامام ظاہراً الخ یہاں سے مآثر ال تشیع کی تردید فرما رہے ہیں کیونکہ شیعہ امامیہ کا یہ عقیدہ ہے (جیسا کہ آئندہ عبارت میں آ رہا ہے) کہ نبی علیہ السلام کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؓ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت مہدیؑ پر جا کر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے ۲۶۰ھ یا ۲۶۶ھ میں ایک عار میں پوشیدہ ہو گئے اور

یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شرفِ اختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا اس وقت امام مہدی ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے وغیرہ وغیرہ۔ تو ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کو ظاہر ہونا چاہئے تاکہ لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر ان کی ضروریات کا پتہ لگائے اور لوگوں کی بہتری کے کام کرے نہ کہ دشمنوں اور ظالموں کے خوف کی وجہ سے لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو جائے اور زمانہ کے درست اور شرفِ خدا کے منقطع ہونے کا انتظار کرنے لگے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْأَمَانِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْأَمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَمَّ ابْنُهُ، الْحَسَنُ ثَمَّ أَخُوهُ الْحُسَيْنُ ثَمَّ ابْنُهُ، عَلَى زَيْنِ الْعَابِدِينَ ثَمَّ ابْنُهُ، مُحَمَّدُ الْبَاقِرُ ثَمَّ ابْنُهُ، جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثَمَّ ابْنُهُ، مُوسَى الْكَاطِمُ ثَمَّ ابْنُهُ، عَلِيُّ الرِّضَا ثَمَّ ابْنُهُ، مُحَمَّدُ الْتَقِيُّ ثَمَّ ابْنُهُ، عَلِيُّ النَّبِيِّ ثَمَّ ابْنُهُ، الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثَمَّ ابْنُهُ، مُحَمَّدُ الْقَاسِمُ الْمُتَنْظَرُ الْمُهْدِيُّ وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفًا مِنْ أَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ لَيْسَ إِلَّا الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدَلًا كَمَا مُلِثَ جَوَارًا وَظُلْمًا وَلَا اخْتِنَاعَ فِي طَوَّلِ عُمْرِهِ وَامْتِدَادِ أَيَّامِ حَيَاتِهِ كَيْسَلَى وَالْخُضَيْرِ وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں خصوصاً ان میں سے امامیہ کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ ہیں، پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسنؑ کے بھائی حسینؑ پھر حسینؑ کے بیٹے علی زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے حسن عسکریؑ پھر ان کے بیٹے محمد قاسمؑ ہیں جن کا (ظہور کا) انتظار کیا جا رہا ہے جو مہدی ہیں اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ (دنیا) جو رطلم سے بھری ہوئی ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ہیں۔

قولہ لا کما زعمت الشیعة خصوصاً الخ یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور بارہویں امام جو مہدی ہیں وہ غائب ہو گئے ہیں بعد میں (قرب قیامت) ان کا ظہور ہوگا اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔

آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ کوئی اگر یہ کہے کہ امام مہدی کی عمر اتنی لمبی کیسے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی

اعتراف کی بات نہیں کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ اور یس علیہ السلام اور الیاس علیہ السلام اور جال شقی کی عمر لمبی ہے اس سے کوئی امتناع و محال لازم نہیں آتا ایسے ہی یہاں ہے۔

وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ اخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَعَدَمَهُ سَوَاءٌ فِي عَدَمِ حُضُورِ الْأَعْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وَجُودِ الْإِمَامِ وَأَنْ خَوْفُهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوجِبُ اخْتِفَاءَ بَحْثٍ لَا يُوجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمُ بَلْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يُوجِبَ اخْتِفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ آيَاتِهِ الَّذِينَ كَانُوا ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَكْفُرُونَ الْإِمَامَةَ وَكَأَيُّهَا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْأَرَءَاءِ وَاسْتِغْلَاءِ الظُّلْمَةِ اخْتِجَاعُ النَّاسِ إِلَى الْإِمَامِ أَشَدُّ وَالْقِيَامَةُ لَهُ أَسْهَلُ۔

ترجمہ: اور تو خوب واقف ہے کہ امام کا چھپنا اور اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں کہ جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور یہ (جیسا کہ آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام، بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے باپ وادوں کے حق میں ہوا کہ وہ لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمانہ کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونے کے وقت اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی جانب ضرورت شدید ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ آسان ہے۔

قولہ وانت خبیر بان اختفاء الامام الخ یہاں سے شارح نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): جو اغراض امام کے تقرر سے مطلوب ہیں مثلاً حدود وغیرہ قائم کرنا ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور ردپوش ہونا اور سرے سے اس کا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

دلیل نمبر (۲): دشمنوں کا خوف اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ امام بھٹپ جائے اور نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا متقاضی ہو سکتا ہے کہ لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھے مگر ان میں ظاہر ہو، جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے، مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔

دلیل نمبر (۳): ان کے قول کے باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد و بگاڑ پھیلنا ہوا ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو اور آراء کا اختلاف ہو تو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے وقت میں لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ان کے لئے امام کی اطاعت بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے کہ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا۔

وَيَكُونُ مِنْ قُرُونٍ وَلَا يَحْجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَعْضِهَا شَيْءٌ وَأَوْلَادُ عَلِيٍّ بِمَعْنَى يُشْتَرِكُونَ أَنْ يَكُونُوا

الْإِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَيْرًا وَاحِدًا لَكِنْ لَمَّا رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ مُتَّجِبًا بِهِ عَلَى الْأَنْصَارِ وَلَمْ يُكَرِّهُ أَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالَفْ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ بَعْضُ الْمُعْزِلَةِ وَلَا يُشْطَرُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لِمَا بَيَّنَّ بِالذَّلِيلِ مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ مَعَ النَّهْمِ لَمْ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قُرَيْشٍ فَإِنَّ قُرَيْشًا إِسْمٌ لَا وَلَدَ النَّصْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٍ هُوَ أَبُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ قُصَيٍّ بْنِ كِلَابٍ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ بْنِ غَالِبٍ بْنِ فِهْرٍ بْنِ مَالِكٍ بْنِ نَضْرٍ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ الْيَاسِ بْنِ مَضْرٍ بْنِ نَزَارٍ بْنِ مَعْدٍ بْنِ عَدْنَانَ فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِأَنَّ الْعَبَّاسَ وَابْنَهُ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے علاوہ میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولاد علی کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے فرمان ”الائمة من قریش“ کی وجہ سے (کہ امام قریش میں سے ہو) اور یہ حدیث اگرچہ صحیح واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابو بکرؓ نے اس سے استدلال پکڑتے ہوئے انصار کے خلاف اور کسی ایک نے بھی انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ اور شرط نہیں یہ کہ (امام) ہاشمی ہو یا علوی، اس وجہ سے کہ دلائل سے ابو بکرؓ عمرؓ عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہ تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں پس اس لئے (نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے) محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بنی لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علی کے باپ) ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں)۔

قولہ ویکون من قریش الخ دنیا کے تمام غلام کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہئے کہ جو عقل مند، بالغ، آزاد، مرد، بہادر ہو، مگر اسلام نے مذکورہ شرائط جو عقلاً ضروری ہیں کے علاوہ دوسری بعض شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ امام قریش میں سے ہو حدیث ”الائمة من قریش“ کی وجہ سے، ہاشمی یا علوی ہونا کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شرط ہوتی تو پھر خلفاء ثلاثہ (ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ ان کی خلافت پر امت کا اتفاق ہے جبکہ خلفاء ثلاثہ قریش میں سے تھے بنی ہاشم میں سے نہ تھے، امام کا قریش میں سے ہونا جو شرط ہے اس شرط کا خوارج اور بعض معتزلہ نے انکار کیا ہے اس پر انہوں نے چند دلائل دیئے ہیں، دلائل مع الجوابات ملاحظہ کریں۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام انسانی مساوات کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام امتیازی نشانات کو مٹا دیا تو پھر خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: بے شک اسلام انسانی مساوات کا علمبردار ہے مگر اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی مانتا ہے جیسے علماء کی غیر علماء پر اور مردوں کی عورتوں پر فوقیت نص سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی کا ارشاد ہے ”اسمعوا و اطیعوا وإنّ ولیّی علیکم عہد حبشی ذو زبیبہ مگر اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنادیا جائے تو تم اس کی بات سنو اور اطاعت کرو تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریشی ہونا شرط نہیں ہے۔

جواب: حبشی کے متعلق حدیث خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ بن جائے تو اس وقت مسلمانوں کا عمل یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں، نیز اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ حدیث کا عمل وہ ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

دلیل نمبر (۳): حدیث ”الانعة من قریش“ کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو نبی علیہ السلام نے خلافت کے بارے میں فرمائی ہے اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی ہے کہ ایک عرصہ دراز تک خلفاء قریش میں سے ہوتے رہے۔

جواب: جب خلافت کے بارے میں اختلاف ہوا تو انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو سیدنا صدیق اکبرؓ نے انصار کے خلاف حجت کے طور پر حدیث ”الانعة من قریش“ بیان فرمائی، اگرچہ یہ حدیث خبر واحدہ ہے مگر کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گئی تو صحابہ نے مذکورہ حدیث کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ اس فرمان کے آگے ان کی گردنیں جھک گئیں اور اس کو حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔

شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ قریش، نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے خلفاء ثلاثہ اور نبی علیہ السلام اور حضرت علیؓ سب نضر بن کنانہ کی اولاد میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریشی ہیں۔ شارح نے عدنان تک حضور علیہ السلام کا نسب نامہ بیان کر دیا اور کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا نسب نامہ نبی علیہ السلام سے عبدالمطلب پر مل جاتا ہے اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو حضور علیہ السلام اور علویہ و عباسیہ ہاشمی ہیں، رہے خلفاء ثلاثہ ان کا نسب نامہ شارح اگلی مہارت میں ذکر فرما رہے ہیں۔

وَأَبُو بَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لِأَنَّهُ ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ عُمَيْيَّةَ بْنِ عُلْفِيٍّ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبٍ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمٍ بْنِ مُوَكَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ وَ كَلَدَا عَمْرُوًّا لِأَنَّهُ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نَفِيلٍ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ بْنِ رِيَّاحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُرْطُظٍّ بْنِ ذُرَّاجِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَ كَلَدَا عُمَيْيَّةَ لِأَنَّهُ ابْنُ عُلْفَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ۔

ترجمہ: اور ابو بکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں اور وہ عمرو کے اور وہ تیم کے

اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ (ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے) وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے ہیں وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے ہیں وہ رباح کے بیٹے ہیں وہ عبداللہ کے بیٹے ہیں وہ قرط کے بیٹے ہیں وہ زراح کے بیٹے ہیں وہ عدی کے بیٹے ہیں وہ کعب کے بیٹے ہیں اور اسی طرح حضرت عثمانؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں وہ ابوالعاص کے بیٹے ہیں (وہ ابوالعاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبدشمس کے بیٹے ہیں وہ عبدمناف کے بیٹے ہیں۔

قوله و ابو بکر قریشی الخ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا سلسلہ نسب نبی علیہ السلام سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے اور حضرت عمرؓ کا کعب پر جا کر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبدمناف پر جا کر مل گیا اور یہ سب نصر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور نصر بن کنانہ کی اولاد کو قریشی کہا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلفاء ثلاثہ قریشی ہیں ہاشمی نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ امامت کے لئے قریشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے۔

وَلَا يَشْتَرَطُ فِي الْإِمَامَةِ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِوَعْدِهِ وَ أَيْضًا الْأَشْخَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيلِ وَ أَمَا فِي عَدَمِ الْأَشْخَاطِ فَيَكْفِي فِيهِ عَدَمُ دَلِيلِ الْأَشْخَاطِ وَ احْتِجَّ الْمُحَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ وَ غَيْرِ الْمَعْصُومِ ظَالِمًا، عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنْ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرِ الْمَعْصُومِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا۔

ترجمہ: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس دلیل کے جو ابو بکر کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور استدلال کیا ہے مخالف نے باری تعالیٰ کے فرمان "لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جو اب تسلیم نہ کرتا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہو تو یہ اور اصلاح (احوال) نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔

قوله ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوماً الخ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ مگر ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے، شارح نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صدیق اکبرؓ کی امامت و خلافت دلائل صحیحہ و جماع سے ثابت ہے اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو پھر صدیق اکبرؓ کی امامت و خلافت پر صحابہ اجماع نہ کرتے کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں ہے نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو پھر اس کے لئے دلیل کی حاجت ہوگی اور دلیل ہے ہی نہیں، باقی

رہی یہ بات کہ جب عصمت شرط نہیں تو اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط عصمت کا ثابت نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔

شیعہ نے امام کی عصمت پر اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لاینال عہدی الظالمین“ کہ میرا عہد وقراریتی عہد و امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ اس سے دراصل ان کا مقصد صدیق اکبر کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے ان کو نااہل ثابت کرنا ہے۔

شارح نے اس استدلال کا جواب دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (معترضی) کہ غیر معصوم ظالم ہے قابلِ تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں کہ جو ایسا گناہ کرے کہ جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔ اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص سے گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کر لی اور اعمالی صالحہ کے ذریعہ اپنے احوال کی اصلاح کر لی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا، نیز ”لاینال عہدی الظالمین“ میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔ لہذا مذکورہ آیت مبارکہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الْوَعْدَةِ أَنَّ لَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَايَ قُلُوبِهِ وَ اخْتِيَارِهِ وَ هَلَّا مَعْنَى قَوْلِهِمْ مِمَّنْ لَطَفَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِحَوْلِهِ عَلَى فِعْلِ الْغَيْرِ وَ يَزُجُّهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَايَ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيقًا لِلاِخْتِلَاءِ وَ كِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَا تَرْيِدُ الْوَعْدَةَ لَا تَزِيلُ الْوَحْنَةَ وَ هَذَا يَطْهَرُ فَسَادُ قَوْلٍ مَنْ قَالَ إِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِي نَفْسِ الشَّخْصِ أَوْ فِي مَكَانِهِ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صَلَواتُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَ لَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُتَعَيَّنًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَ لَمَّا كَانَ مُغَالِبًا عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی معنی ہے ان (معترض) کے قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک لطف ہے جو (بندہ کو) بھلائی کے کام کرنے پر ابھارتا ہے اور اس کو بُرے کام سے روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو ثابت کرنے کی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور مازیدی نے کہا ہے کہ عصمت محنت (آزمائش) کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کا قول غلط ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے کہ جس کے سبب سے گناہ کا صدور اس سے محال ہو جاتا ہے یہ محال کیسے ہو سکتا ہے اگر گناہ محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اس کو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

قولہ وحقبة العصمة ان لا یخلق الخ یہاں شارح کا مقصد عصمت کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عصمت قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ معصوم کے اندر گناہ کا خلق تو نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت و اختیار حاصل ہے۔ بصورت دیگر قدرت و اختیار اگر سلب کر لیا جائے تو پھر اس معصوم کو مکلف بنانا اور ثواب دیا جانا باطل ہوگا کیونکہ تکلیف اور ثواب کا مدار قدرت و اختیار پر ہے۔ اور وہ (قدرت و اختیار) اس سے سلب کر لیا گیا ہے۔

نیز شارح فرما رہے ہیں کہ عصمت کی جو تعریف معتزلہ نے کی ہے ”الطف من اللہ یحمِلہ علی فعل الخیر الخ“ کہ (عصمت اللہ کی جانب سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے کہ جو بندہ کو بھلائی کے کام پر ابھارتی ہے اور بُرائی سے باز رکھتی ہے) یہ تعریف بھی قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی معصوم کی قدرت و اختیار کا بقاء ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو، اسی طرح عصمت کی جو تعریف شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے کی ہے کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ باوجود معصوم ہونے کے شریعت کے احکام کا مکلف رہتا ہے اس تعریف میں بھی بندہ کی قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے۔

”وبهذا یظهر الخ“ سے فرما رہے ہیں کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی، اس قول کے فساد کی شارح نے دو جہیں بیان کی ہیں۔

وجہ نمبر (۱): اگر گناہ کا صدور محال و متنع ہوتا تو پھر ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال و متنع نہیں ہے۔

وجہ نمبر (۲): اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو پھر ترک گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ وہ معصوم بھی ترک گناہ کی وجہ سے مستحق ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

وَلَا أَنْ يَكُونَ الْفَضْلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لِأَنَّ الْمَسَاوِي فِي الْفَضِيلَةِ بَلَى الْمَفْضُولُ الْأَقْلَى عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَّمَا كَانَ أَغْفَرَ بِمَصَالِحِ الْإِمَامَةِ وَ مَفَاسِدِهَا وَ أَقْنَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوصًا إِذَا كَانَ نَصَبُ الْمَفْضُولِ أَقْصَعَ لِلشَّرِّ وَ أَبْعَدَ عَنِ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَ لِهَذَا جَعَلَ عُمَرُ الْإِمَامَةَ سُورَى بَيْنَ السَّيَةِ مَعَ الْقَطْعِ بَانَ بَعْضُهُمُ الْفَضْلُ مِنْ بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے (تمام) لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ علم و عمل والا ہو بسا اوقات وہ امامت کے مصالح اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہوتا ہے اور

فرائض امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفسول کمزور کرتا شر کو زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنے والا ہو۔ اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شورنی کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کر دیا، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔

قولہ ولا ان يكون الفضل من اهل زمانه الخ ماقن یہاں سے شیعہ کی تردید فرما رہے ہیں کہ شیعوں کے ہاں امام کا لوگوں سے افضل ہونا شرط ہے اس سے ان کا اصل مقصد خلفاء ثلاثہ (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی امامت و خلافت کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ انفضلیت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے، بارہ اماموں کے علاوہ کسی کی انفضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ ماقن نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام کا اپنے زمانے کے تمام لوگوں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

شارح وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسا اوقات برابر درجہ کی انفضلیت رکھنے والا شخص بلکہ مفسول شخص جو علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا مگر اپنے سے افضل کے مقابلہ میں خلافت و امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے اور امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہے اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے امامت و خلافت کے فرائض کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکتا ہے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے بالخصوص اس وقت کہ جب افضل کو امام بنانے سے فتنہ و فساد اُبھرنے کا اندیشہ ہو اور مفسول کو امام بنانے سے فتنہ دُمتا ہو تو اس وقت مفسول کو امام بنانا ہی افضل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ حضرت عمرؓ ان میں سے بعض کا افضل ہونا معلوم تھا تو حضرت عمرؓ کا یہ طریقہ عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

لَا يَنْبَغُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ شَوْرَى بَيْنَ السَّعَةِ مَعَ اللَّهِ، لَا يَجُوزُ نَصُّ إِمَامَيْنِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ
لَقَدْ غَيَّرَ الْجَاهِلُونَ نَصْبَ إِمَامَيْنِ مُسْتَعْلَيْنِ تَحِبُّ اطَاعَةَ كُلٍِّ مِنْهُمَا عَلَى الْاُتْفَادِ لِمَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ
مِنْ اِمْتِنَانٍ اَحْكَامُ مُتَضَادَّةٍ وَ اَمَّا فِي الشُّورَى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ۔

توجہ: پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شورنی کو امامت قرار دینا کیسے صحیح ہے باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر کرنا جائز نہیں ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو اس لئے کہ اس میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی اور بہر حال شورنی میں تو سب (ارکان شورنی) امام واحد کے درجہ میں ہیں۔

قولہ فان قيل كيف يصح الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ایک طرف تو آپ یہ فرماتے ہیں کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر جائز نہیں، تو پھر حضرت عمر کا چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت کے سپرد کرنا کیسے درست ہوگا، حضرت عمر کا عمل کچھ اور ہے اور تمہارا قول کچھ اور ہے۔

جواب: ایسے دو اماموں کا تقرر ناجائز ہے کہ جن میں سے ہر ایک مستقل واجب الطاعت ہو کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ ہوگا اور کسی کا کچھ ہوگا اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل طور پر امام نہیں ہوتا کہ ہر ایک واجب الطاعت ہو بلکہ پوری مجلس شوریٰ ہل کر ایک امام کے درجہ و حکم میں ہوتی ہے۔

فائدہ: بعض شارحین نے مذکورہ سوال وجواب کو لغو قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی شوریٰ اس لئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورہ سے انجام دیں گے بلکہ اس لئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام بنادیں۔ اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے ابوطالبہ انصاریؓ کو بلایا اور کہا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور ان کو تین دن سے زیادہ مہلت نہ دینا یعنی تین دن کے اندر اندر امام کا انتخاب کر لیں۔ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا۔

وَيُشْرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمَطْلُفَةِ الْكَامِلَةِ أَيْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا إِذَا مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وَالْعَبْدَ مَشْغُولٌ بِخِدْمَةِ الْمُؤَلَّى مُسْتَحَقًّا هِيَ أَغْنِي النَّاسِ وَالنِّسَاءَ نَافِصَاتٍ عَقْلٍ وَدِينٍ وَالصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَكْبِيرِ الْأُمُورِ وَالتَّصَرُّفِ فِي مَصَالِحِ الْجُمُهُورِ سَائِسًا أَيْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بِقُوَّةٍ رَأْيِهِ وَرَوْنِهِ وَمَعُونَةٍ بِأَيْسِهِ وَخَوْصِهِ قَادِرًا بَعْلُومِهِ وَعَدْلِهِ وَكَفَايَتِهِ وَشُجَاعَتِهِ عَلَى تَنْفِيذِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْأِسْلَامِ وَإِنْصَافِ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ إِذَا الْأَخْلَافُ بِهَذِهِ الْأُمُورِ مُخَلَّ بِالْغُرَضِ مِنْ نَصَبِ الْأَمَامِ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مومنین پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام اپنے آپ کا قاضی خدمت میں مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) وہ (امام) منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ (قوت) اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر۔ اس لئے کہ ان امور میں غفل (کوتاہی) کرنا غلط ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

قولہ ويشترط ان يكون من اهل الولاية الخ یہاں سے مانتے ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے اور وہ متفق علیہ ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں: (۱) مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں کے اوپر کسی قسم کے تصرف کرنے کی کوئی راہ نہیں دی ہے تو معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مَسَبِلًا“ (۲) آزاد ہو، کیونکہ غلام اپنے آقا کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ غلام لوگوں کی نظروں میں حقیر و ذلیل ہوتا ہے حالانکہ امام معظم اور باعزب ہونا چاہئے (۳) امام مرد ہو، کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور ناقص دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔ (۴) امام عاقل ہو (۵) بالغ ہو کیونکہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے سے اور لوگوں کے بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب و دبہ اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ شریعت کے احکام کا علم رکھنے والا اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت کی وجہ سے احکام شرعیہ یعنی حدود و قصاص وغیرہ کو نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو یہی چیزیں امام کے تقرر سے مقصود ہیں۔

وَلَا يَنْزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسْقَىٰ أَيْ الْخُرُوجِ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ أَيْ الظُّلْمِ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفُسْقَىٰ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَالْأَمْرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالسُّلَفِ كَانُوا يَتَقَادَرُونَ لَهُمْ وَيُؤَيِّمُونَ الْجَمْعَ وَالْأَعْيَادَ بِأَذْنِهِمْ وَلَا يَخْرُجُونَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّ الْوَعْدَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ ابْتِدَاءً فَبِكَاءٍ أَوَّلَىٰ۔

ترجمہ: اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خارج ہو جانے کی وجہ سے اور ظلم کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور ائمہ کی جانب سے خلفاء راشدین کے بعد۔ اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین (کی نمازیں) قائم کیا کرتے تھے اور ان پر خروج (بغادت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ عصمت امامت کے لئے ابتداء شرط نہیں تو بقاء بدرجہ اولیٰ (شرط نہیں)

قولہ ولا ينزل الامام بالفسق الخ یہاں سے مانتے یہ فرما رہے ہیں کہ امام فسق (مثلاً شراب نوشی اور زنا وغیرہ) کی وجہ

سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر شارح علامہ تقی زائی نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور امراء ہوئے ہیں ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور بندوں پر انہوں نے ظلم بھی کیا اس کے باوجود سلف نے ان کی تابعداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ فسق کی وجہ سے اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوئے ورنہ وہ سلف کے ہاں واجب الطاعات نہ ہوتے۔

دلیل نمبر (۲): امامت کے لئے ابتداء معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء یعنی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بطریق اولیٰ شرط نہ ہوگا۔

وَعَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْأَمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَآمِرٍ وَأَصْلُ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْقَاضِيَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ حَتَّى يَصِحَّ لِلَّابِ الْقَاضِي تَزْوِيجُ ابْنِهِ الصَّوْبَةِ وَالْمُسْطَوْرُ فِي كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ بِخِلَافِ الْأَمَامِ وَالْفَرْقُ أَنَّ فِي إِنْعَزَالِهِ وَوُجُوبِ نَصَبِ غَيْرِهِ الْفَارَةَ الْفَتْنَةَ لِمَالِهِ مِنَ الشُّوْكَ بِخِلَافِ الْقَاضِي۔

ترجمہ: اور امام شافعی سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اور اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسلک بنیادیہ ہے کہ فاسق آدمی ولایت کا اہل نہیں ہے امام شافعی کے ہاں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ (فاسق) اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر دینا صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس (امام) کے معزول کرنے میں اور اس کی (جگہ) دوسرے کے تقرر میں فتہ کو اہمیت ہے اس وجہ سے کہ امام کو شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

قولہ وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالغيبا من شارح شوافع واحتماف کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ فاسق اہل ولایت میں سے ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے۔

دلیل: فاسق آدمی اپنے نفس کی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ ہی اپنے اوپر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کی فکر کیا کرے گا۔ لہذا امام اپنے فسق و ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا کہ جس کو مسلمانوں کا دالی بنایا گیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے یہاں تک کہ فاسق باپ اپنی تابعداری کی کا نکاح اس

کے مرضی کے بغیر کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ولایت حاصل ہے، آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام (بادشاہ) فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔
 وجہ اس کی یہ ہے کہ امام کو معزول کرنے میں اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ کھڑا ہوگا کیونکہ بادشاہ (امام) کو بدبہ حاصل ہے جس کو آسانی سے دیا جائے گا خلاف قاضی کے، اس کو معزول کرنے میں اگر کوئی فتنہ کھڑا ہوگا تو امام (بادشاہ) اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔

وَلَمْ يَرْوَاهُ النَّوَادِرُ عَنِ الْعُلَمَاءِ السُّلَفَةِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِذَا قُلِدَ الْفَاسِقُ ائْتِذَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قُلِدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفُسُقِ لِأَنَّ الْمُقْلِدَ اعْتَمَدَ عَلَى عَدَالَتِهِ فَلَهُ يَرْضَى بِقَضَائِهِ بِلُؤْلِيهَا وَلَمْ يَتَاوَلْ قَاضِي خَانَ أَجْمَعُونَ عَلَى أَنَّهُ إِذَا ارْتَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَاؤُهُ، فِيمَا ارْتَضَى وَأَنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرَّهْوَةِ لَا يَصِيرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَاءُهُ۔

ترجمہ: اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداء (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداء (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل تھا تو فاسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ مقلد (قاضی بنانے والے بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ (علماء نے) اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی نے رشوت لی تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور (اس بات پر بھی اجماع ہے کہ) جب قاضی نے عہدہ قضاء رشوت ہی سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

قولہ و فی روایۃ النوادر عن العلماء الثلاثة الخ شارح فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (ابوضیف، ابویوسف اور امام محمد) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداء فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہے اور اگر اس کو عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائے گا کیونکہ امام (بادشاہ) نے اس کو عدالت کی بناء پر قاضی بنایا تھا اور عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہ ہوگا۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ علماء فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لی ہے اس مقدمہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نیز یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے عہدہ قضاء رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی بھی نہ ہوگا اور اگر اس نے کوئی فیصلہ کیا ہے تو وہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

فائدہ (۱): امام ابوحنیفہؒ سے باب فقہ میں جو روایات مشہور ہیں ان کو ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کی کتب سے (مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، والسیر و الزیادات) میں جو مسائل ہیں وہ ظاہر الروایۃ ہیں اور جو روایات غیر مشہورہ ہیں ان کو نوادر کہا جاتا ہے جیسے کتاب نوادر ابن ساعد اور نوادر ابن رستم وغیرہ۔

فائدہ (۲): علماء ثلاثہ سے مراد امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہیں۔ قاضی خان سے مراد مشہور امام فخر الدین حسن بن منصور بن ابوالقاسم محمود بن عبدالعزیز الفرغانی ہیں جو قاضی خان سے مشہور ہیں ان کی وفات ۵۹۲ھ میں ہوئی۔

وَكُجُورُ الصَّلَاةِ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ وَلَٰكِنْ عُلَمَاءُ الْأُمَمِ كَانُوا يُصَلُّونَ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَ الْبِدْعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ وَ مَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُتَبَدِّعِ فَمَحْمُودٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِذَا لَا كَلَامَ لِي كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَ الْمُتَبَدِّعِ هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْفُسُوقُ أَوْ الْبِدْعَةُ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَّا إِذَا أَذَى إِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ لِي عَدِمَ جَوَازَ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ۔

ترجمہ: اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکبر نماز پڑھتے رہے ہیں اور وہ جو بعض سلف سے منقول ہے یعنی بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا وہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب کہ فسق یا بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے بہر حال جب کفر کی حد تک پہنچ جائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

قولہ وَتَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ الخ یہاں سے ماتن اہل السنۃ و الجماعت کا عقیدہ بتا رہے ہیں کہ ان کے ہاں ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ اس کا فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں اور ”وَمَا نَقُلُ عَنْ بَعْضِ الْخ“ سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ“ کہ ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔

دلیل نمبر (۲): علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور بدعتوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے اور کسی نے اس پر تکبر نہیں فرمائی۔ لہذا جوازِ صلوٰۃ پر اجماع ہو گیا۔

اعتراض: و مَا نَقُلُ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ الخ بعض علماء نے فاسق اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تو پھر آپ کا اجماع کیسے رہا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے۔

جواب: بعض سلف سے جو جماعت منقول ہے وہ عدم جواز پر محمول نہیں ہے کہ اجماع باقی نہ رہا ہو بلکہ یہ ممانعت کراہت پر محمول ہے۔

آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ یہ گفتگو اس وقت ہے کہ جب اس کافق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچا ہو ورنہ بغیر کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی الوہیت کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْمُعْزِلَةُ وَكَانَ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لِكِنَّهُمْ يُجَوِّزُونَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُ، لِمَا أَنْ شَرَطَ الْإِمَامَةُ عَنْهُمْ عَدَمَ الْكُفْرِ لَا وَجُودَ الْإِيمَانِ بِمَعْنَى التَّصَدُّقِ وَالْأَقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ جَمِيعًا۔

ترجمہ: پھر معزلة نے اگرچہ فاسق کو غیر مؤمن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے نہ کہ ایمان کا وجود بمعنی تصدیق اور اقرار اور سب اعمال کا پایا جانا۔

قولہ ثم المعزلة وان جعلوا الفاسق الخ یہاں سے شارح معزلة کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ معزلة اگرچہ فاسق کو ایمان سے خارج مانتے ہیں مگر ہماری طرح وہ بھی فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں امام کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے نہ کہ وجود ایمان (جو تصدیق و اقرار و اعمال کے مجموعہ کے معنی میں ہے) اور یہ شرط فاسق کے اندر پائی گئی ہے کہ وہ اگرچہ مؤمن نہیں ہے تاہم کافر بھی نہیں ہے۔

وَيُصَلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجٍ إِذَا مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ لِلْجَمَاعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ۔

ترجمہ: اور نماز (جنازہ) پڑھی جائے گی ہر نیک و بد (مسلمان) کی جبکہ وہ ایمان پر مراد ہو (ایک) اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے "لا تدعوا الصلوة الخ" کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑ دو جو مر جائے۔

قولہ ويصلي على كل بر وفاجر الخ ماتن یہاں سے اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ظاہریہ معلوم ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ اس پر شارح نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک اجماع اور دوسرا نبی علیہ السلام کا فرمان مبارک۔

دلیل نمبر (۱): اجماع ہے کہ علماء امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "لا تدعوا الصلوة الخ" کہ اہل قبلہ میں سے جو مر جائے اس کی نماز جنازہ پڑھو۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں آئی جو شارح نے بیان کی ہے بلکہ امام بخاری نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے

ساتھ روایت کیا ہے ”صلوا علی کل برّ و فاجر“ مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے نیز طبرانی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے ”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ مگر یہ سند بھی ضعیف ہے لہذا مسئلہ کا مدار صرف اجماع ہی رہا۔

فَإِنْ قِيلَ امْثَالُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِأَيِّزِهَا فِي أُصُولِ الْكَلَامِ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ أَغْنِيَاكَ حَقِيقَةَ ذَلِكَ وَاجِبٌ وَهَذَا مِنَ الْأُصُولِ فَجَمِيعُ مَسْأَلِ الْفِقْهِ كَذَلِكَ قُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا فَرَعَ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنَّبُوءَةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَانُونِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوِلَ التَّنْبِيْهِ عَلَى بُكْبَلِ مَسْأَلِ الْفِقْهِ الَّتِي يَتَمَيَّزُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيهِ الْمُتَعَزِّلَةُ أَوْ الشَّيْخِيَّةُ أَوْ الْمَلَائِكَةُ أَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ سَوَاءً كَانَتْ يَلُوكَ الْمَسْأَلِ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل صرف فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہذا ان کا اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر (ماتن نے) یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ تو ہم جواب دیں گے کہ جب (ماتن) علم کلام کے مقاصد سے یعنی ذات واجب اور صفات اور افعال اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کا قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنّت والجماعت کو دوسرے فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے ان مسائل میں سے کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے (اہل السنّت والجماعت کی) مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں کہ جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ امْثَالُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔ **اعتراض:** علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے کہ جن کا تعلق اعتقاد سے ہے جنہیں اصول کلام کہا جاتا ہے جبکہ ماتن نے ایسے مسائل جمیز رکھے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے اور مس علی اللہین کا مسئلہ، نیز ترم سے وضوء کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ یہ سارے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ ماتن نے ان کو اس کتاب میں کیوں بیان کیا ہے۔ اگر ماتن کا مقصد یہ ہے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو پھر یہ وجہ درست نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں کہ جن کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے پھر تو سارے فقہ کے مسائل اصول کلام میں داخل مان کر ان کو یہاں ذکر کرنا چاہئے تھا چند

مسائل کی تخصیص کیوں کی ہے۔

جواب: ماتن نے اولاً ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ کی بحث بیان کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر و حشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کا مسئلہ بیان کیا یہ سارے مسائل اہل السنّت والجماعت کے اصول کے مطابق بیان کئے پھر ماتن نے یہاں سے کچھ ایسے مسائل بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ جن سے اہل السنّت والجماعت غیروں سے ممتاز ہو جائے۔ اگرچہ وہ مسائل فقہی جزئیات میں سے ہیں مگر ان مسائل میں بعض فرق باطلہ کا اختلاف ہے مثلاً معدوم چیز فی ہے یا نہیں یعنی اس پر فی کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور مسیح علیٰ النجین میں شیعہ کا اختلاف ہے، علامات قیامت کے بارے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور کچھ مسائل میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے لغو اہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔ لہذا ماتن نے ان مسائل میں اہل السنّت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ یہ مسائل اہل السنّت والجماعت کا مابہ الامتیاز ہو گئے ہیں۔ اس لئے ماتن نے ایسے مسائل بھی بیان کئے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے۔

وَيُكْفَى عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِغَيْرٍ لِمَا وَكَدَّ مِنَ الْأَخْبَاطِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِمْ وَجُوبِ الْكُفِّ
عَنِ الطَّغْنِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ رَأَى الْفَقْرَ يَفْعُلُ أَخُوهُ ذَهَبًا مَا
بَلَغَ مَدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا يَنْصِفُهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْرِمُوا أَصْحَابِي فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ الْخُلُوعِ
وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِلُوهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِي فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحَبِّي
أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِإِبْغَضِي أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَاللَّهُ
آذَى اللَّهِ تَعَالَى فَيُؤْذِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ۔

ترجمہ: اور زکا جائے صحابہ کے ذکر سے مگر بھلائی کے ساتھ اس لئے کہ ان کے مناقب میں اور ان کی طعن و تشنیع سے رکنے کے وجوب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ لوگا لیاں مت دو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر اُحد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی ایک کے خرچ کئے ہوئے ایک مند کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مذکو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کی تم تعظیم کرو اس لئے وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض کرے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

قوله ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير الخ صحابہ کے مناقب روایات میں کثرت کے ساتھ موجود ہیں اور ان کی تعریف بھی قرآن کریم میں بکثرت آئی ہے مثلاً ”مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ قَرَاهُمْ رُحَمَاءُ مُسْتَقِيمُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ“

شریعت کی اصطلاح میں صحابہ ان بزرگ ہستیوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے بحالت ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہو اور مرتے دم تک ایمان پر قائم رہے ہوں یہ وہ بزرگ ہستیاں ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے ان کے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، لہذا ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے جیسا کہ مذکورہ عبارت میں روایات سے ثابت ہے۔ بہر حال صحابہ کرامؓ کے فضائل میں بے شمار روایات ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث میں ”ما یبلغ مدّ احدھم“ کے الفاظ آئے ہیں مدّ (ضمیم الحکم وتشدید الدال) بالافتاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں میں سما جانے والی مقدار کو مدّ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث میں ”اللہ اللہ فی اصحابی“ کے الفاظ آئے ہیں اس کی تقدیر عبارت ”انقو اللہ فی اصحابی“، ”لا تخذلوھم غرضاً“ میں ہے اور غرضاً غرض کی جمع ہے نشانہ بازی کے لئے جو چیز کمزری کی جائے اس کو غرض کہتے ہیں فارسی میں اس کو نشانہ کہتے ہیں، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ میرے صحابہ کو گالی اور طعن و تشنیع کا عمل نہ بناؤ۔

ثُمَّ فِي مَنَاقِبِ كُلِّ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَكْبَابِ الصَّحَابَةِ أَحَادِيثٌ صَوِّحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهُ مَحَامِلٌ وَتَوْبِكَاتٌ لَسْبُهُمْ وَالطَّعْنُ فِيهِمْ إِنْ كَانَ مِمَّا يَخَالِفُ الْإِدْلَةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَالْأَلْفِدْعَةُ وَفَسْقٌ۔

ترجمہ: پھر ابوبکرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عمرؓ اور حسینؓ اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کا مکمل اور تاویلات ہیں تو ان کو گالی دینا اور ان کو مطعون کرنا اگر ان باتوں میں سے ہو کہ جوادلہ قطعی کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانا، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

قوله ثم في مناقب كل من ابى بكر الخ حس طرح تمام صحابہ کے فضائل کے بارے عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص صحابہ کے فضائل کے بارے میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں، ہم یہاں چند افراد کے بارے میں کچھ احادیث ذکر کر دیتے ہیں:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”ابوبکر خیر الناس الا ان یکون نبی“ (رواہ الطبرانی)

اور فرمایا ”ابوبکر و عمر منی بمنزلة السمع و البصر من الرأس“ (رواہ ابو نعیم)

حضرت عمرؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”لو كان بعدی نبی لكان عمر بن الخطاب“ (رواہ الحاکم) کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتے تو عمر بن الخطاب ہوتے۔ اور فرمایا ”ان الله جعل الحق على لسان عمر و قلبه“ (رواہ الترمذی) کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”عثمان و لیس فی الدنيا و لیس فی الآخرة“ (رواہ ابو یعلیٰ) کہ عثمان میرا دوست ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اور فرمایا ”لکل نبی رفیق و رفیق فی الجنة عثمان“ (رواہ الترمذی) کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

حضرت علیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”من كنت مولاه فعليّ مولاه“ (رواہ الترمذی) کہ جس کا میں دوست ہوں اس کے علیؓ بھی دوست ہیں۔ اور فرمایا ”علی منی بمنزلة رأسی من بدنی“ (رواہ الخطیب) حضرت حسنؓ و حسینؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”الحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنة“ (رواہ الترمذی)

حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام“ (رواہ البخاری) کہ عائشہ صدیقہؓ کی فضیلت تمام عورتوں پر ایسی ہے کہ جیسے تریہ کی فضیلت تمام کھانوں پر۔

اس کے علاوہ متعدد صحابہ (ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابو عبیدہ بن الجراحؓ، ابی ابن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ وغیرہ) کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

”و مواقع مبہمہ الخ“ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئی ہیں جیسے جبکہ جمل اور جبکہ صفین ہیں اور جو آپس میں اختلافات ہوئے ہیں مثلاً حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں، بولفسیر کی زمین کے بارے میں حضرت عباسؓ اور علیؓ کے درمیان اختلاف ہوا ہے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی صحیح تاویل کی جائے گی، اس لئے کہ وہ سب حق کے طالب تھے اور حق کے طلب میں وہ سب مجتہد تھے اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرتے بھی وہما جو رہے اس لئے بعض حضرات نصیب تھے اور بعض خطی تھے اور خطی از روئے حدیث اجتہاد میں غلطی کرنے والا معذور ہے بلکہ مآ جو رہے۔ لہذا صحابہؓ کی شان میں گستاخی کی طرح بھی جائز نہ ہوگی، اگر صحابہؓ کی شان میں کوئی ایسی گستاخی کرے کہ جو لائے قطعیہ کے خلاف ہو تو پھر یہ کفر ہے جیسے شیہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عصمت اور پاکدامنی پر سورۃ النور کی اٹھارہ آیات نازل فرمائی ہیں لہذا عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگانے والا قطعی کافر ہے۔

اور اگر ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل و نصوص قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں وہ بدعتی اور فاسق و فاجر ہوگا، صحابہ کرام کو گالیاں دینے کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے بعض نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو شیخین (ابوبکر و عمر) کو گالیاں دے تو اس کو خدا قتل کر دیا جائے، اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی اور بعض نے کہا ہے کہ توبہ تو قبول ہوگی البتہ کفر کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے اور بعض نے کہا ہے کہ قتل نہ کیا جائے بلکہ سخت سے سخت سزا دی جائے۔ اور شیخین کے علاوہ دیگر صحابہ کو گالی دینے کی صورت میں سزا دینا قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِينَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلَى مُعَاوِيَةَ وَآخِوَائِهِ لِأَنَّهُ غَابَهُ أَمْرُهُمُ الْبُعْثُ وَالْخُرُوجُ عَلَى الْإِمَامِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ اللَّعْنَ وَالنَّاسُ اخْتَلَفُوا فِي يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتَّى ذُكِرَ فِي التَّخْلِصَةِ وَغَيْرِهَا أَنَّهُ لَا يَبْغِي اللَّعْنَ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحُجَّاجِ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ فَلِمَا أَنَّهُ يَعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی اور (علماء نے) یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ (کتابوں) میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر بھی لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے کہ جو دوسرے لوگ نہیں جانتے تھے۔

قوله وبالجمله لم ينقل عن السلف المجتهدين الخ شارح یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سلف سے امیر معاویہ اور اس کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ ان کے فعل کو بغاوت اور خروج کہا جاسکتا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔ اور یزید بن معاویہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں یزید اور حجاج بن یوسف پر لعنت کرنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس کا جواب شارحؒ یہ دے رہے ہیں کہ نبی علیہ السلام کو بذریعہ وحی لوگوں کے احوال کا علم ہو سکتا ہے تو وحی کے ذریعہ آپ کو معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں کی موت علی الکفر ہو گی اس لئے لعنت منقول ہے (اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبۃ اللہ کا استقبال کرتے ہیں یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے)۔

فائدہ (۱): حضرت معاویہؓ صحابی ہیں اور کاتب وحی ہیں ان کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ احادیث وارد ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”اللہم اجعلہ ہادیاً ومہدیاً و اہد بہ“ کہ اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما اور صحیح بخاری میں موجود ہے کہ ابن عباسؓ کو کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک رکعت ہی وتر پڑھی ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ ان کو چھوڑ دو وہ فقیہ ہیں اور انہوں نے نبی علیہ السلام کی محبت پائی ہے۔ کسی نے عبداللہ ابن مبارک سے پوچھا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبدالعزیزؓ، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے گھوڑے سے جو غبار اٹھی ہے وہ عمر بن عبدالعزیزؓ سے افضل ہے، ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح کا فقط معاویہؓ پر لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفاء کرنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

فائدہ (۲): یزید کی پیدائش بچپن یا چھپس اور ایک قول کے مطابق ستائیس ہجری میں ہوئی ہے اور یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ کو دیکھا کہ یزید کو گود میں لئے ہوئے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ ایک جتنی ایک دو زنی کو اٹھائے ہوئے ہے سر اسر موضوع اور سن گزرت ہے جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا ہے سر اسر موضوع روایت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کی پیدائش خلاف عثمانی کے اور میں ہوئی تھی۔

وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا أَنَّهُ كَفَرَ حِينَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاتَّقَفُوا عَلَى جَوَائِزِ اللَّعْنِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَمَرَ بِهِ أَوْ أَجَارَهُ وَرَضِيَ بِهِ وَالْحَقُّ أَنَّ رَضَا يُوْثِقُ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْتِشْهَارُهُ بِمَلِكٍ وَ إِمْلَاءَةُ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَانَ تَفَاصِيلُهُ أَحَادًا فَتَحْنُ لَا نَتَوَكَّفُ فِي شَايِهِ بَلْ فِي إِمْلَائِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَى النَّصَارَةِ وَاعْوَالِهِ۔

توجہ: اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا کہ جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے کہ جس نے ان کو قتل کیا ہے یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا۔ اور حق بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھروالوں کی توہین کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفصیل (جزئیات) اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اموال پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ و بعضہم اطلق اللعن علیہ الخ بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ شارحؒ نے بھی یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر

لنت کو جائز قرار دیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یزید کا حسینؑ کے قتل کئے جانے پر راضی ہونا اور خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ احاد کے درجہ میں ہیں لہذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں کوئی تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں تردد کرتے ہیں۔ شارح نے لعنہ اللہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی ہے۔ مگر شارح کی یہ تمام باتیں خلاف اصول ہیں اس لئے کہ بقول محقق یزید کا حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم ہرگز ثابت ہی نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے کسی مسلمان کی جانب کبیرہ گناہ کی نسبت کرنا جائز ہی نہیں ہے بلکہ حسینؑ کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد ہے جو امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہریک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا ہے اور نیز اس کا یہ قول بھی مروی ہے ”رحمک اللہ یا حسینؑ لقد قتلک رجلٌ لہم یعرف حق الرحمن“ اور اگر امر قتل ثابت بھی ہو جائے تو بھی کفر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قتل حسینؑ کا حکم دینا نہ تو حسینؑ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا اور نہ ہی نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے تھا بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا جو کبیرہ گناہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

نیز محققین کے قول کے مطابق لعنت کی تین صورتیں ہیں (۱) عام وصف کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے ”لعن اللہ علی الکفار و الیہود“ کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو، یہ صورت جائز ہے حتیٰ کہ بعض صفائے بارے میں بھی نبی علیہ السلام کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”لعن اللہ المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال“ (رواہ البخاری) کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ (۲) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارح علیہ السلام کی خبر دینے سے ثابت ہو جیسے فرعون، ابوجہل، ابلیس وغیرہ یہ صورت بھی جائز ہے (۳) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، یہ صورت جائز نہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں لہذا تعین کے ساتھ اس پر لعنت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا اور یوں کہنا کہ قاتل حسینؑ پر اللہ کی لعنت ہو، جائز ہے۔

وَكُنْهَهُ بِالْجَنَّةِ لَعْنَةُ الدِّينِ بِشَرِّهِمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُفْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسُوَيْدُ بْنُ زَيْلٍ فِي الْجَنَّةِ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشَهُهُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي

الْحَدِيثُ الصَّوْصِحُ أَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذَكَّرُونَ إِلَّا بِخَيْرٍ وَ يُزَجَّلَى لَهُمْ أَكْثَرُ وَمَا يُزَجَّلَى لَهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بِغَيْرِهِ بَلْ نَشْهَدُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِينَ مِنَ أَهْلِ النَّارِ۔

ترجمہ: اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس کے لئے کہ جن کو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابو بکر جنت میں ہیں اور عمر جنت میں ہیں اور عثمان جنت میں ہیں اور علی جنت میں ہیں اور طلحہ جنت میں ہیں اور زبیر جنت میں ہیں اور عبدالرحمن بن عوف جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سعید بن زید جنت میں ہیں اور ابوسعیدہ بن الجراح جنت میں ہیں اور اسی طرح ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہ دوسرے اور حسین کے لئے اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہ چھتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن اور حسین چھتی نوجوانوں کے سردار ہیں اور تمام صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ (اجرو ثواب کی) امید رکھی جائے چھتی دوسرے مؤمنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مؤمنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

قولہ ونشهد بالجنة للعشرة الذین الخ جن دس صحابہ کرام کے بارے میں جنت کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی بعض جماعتوں مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور اسی طرح بعض افراد کے بارے میں مثلاً فاطمہ حسن، حسین، بلال، سعد بن معاذ، عبداللہ بن سلام، عمار بن یاسر، سلمان فارسی، ثابت بن قیس، صہیب، عائشہ العدویۃ، عباس، حمزہ وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے مگر عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی ہے کیونکہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں کیجا ہے تو جن صحابہ کرام کی جماعتوں اور افراد کے بارے میں احادیث کے اندر جنت کی بشارت آئی ہے تو ہم ان کے جنتی ہونے کی بھی شہادت دیتے ہیں، اس کے علاوہ باقی صحابہ کرام کے لئے عام مؤمنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے اجرو ثواب کی اور مغفرت کی زیادہ امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی معین شخص کے بارے میں جنتی یا دوزخی کی ہم شہادت نہیں دیتے البتہ عام لفظ کے ساتھ ہم شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان چھتی ہیں اور اہل کفر چھتی ہیں۔

وَرَوَى الْمَسْحُ عَلَى الْغُفَّيْنِ لِي السَّفَرِ وَالْخَضِرَ لَأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لَكِنَّهُ بِالْغُبْرِ الْمَشْهُورِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْغُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَكَلِمَاتٍ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَكَلِمَةً لِلْمُؤْمِرِ وَرَوَى أَبُو بَكْرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ رَخَصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَكَلِمَاتٍ وَكَلِمَةً لِلْمُؤْمِرِ وَيَوْمًا وَكَلِمَةً إِذَا تَطَهَّرَ فَلَيْسَ غُفَّيْنِ أَنْ يَمْسَحَ

عَلَيْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبُصْرِيُّ أَكْرَهْتُ سَبْعِينَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَزُورُونَ الْمَسْجِدَ عَلَى الْغُضَنِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْجِدِ عَلَى الْغُضَنِ حَتَّى جَاءَ لِي فِيهِ مِثْلُ ضَرْبِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكُرْخِيُّ أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مَنْ لَا يَرَى الْمَسْجِدَ عَلَى الْغُضَنِ لِأَنَّ الْأَثَرِ الَّذِي جَاءَ لِي فِيهِ لِي حِزْبُ التَّوَاتُرِ وَالْجَمْعَةِ مَنْ لَا يَرَى الْمَسْجِدَ عَلَى الْغُضَنِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتَّى سَمِعْتُ النَّسَبُ بْنَ مَالِكٍ عَنِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ إِنَّ تَوَحُّبَ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْغُضَنِ وَكُمَسَّحَ عَلَى الْغُضَنِ۔

ترجمہ: اور ہم مسیح علی الغنیمین کو سفر اور حضرت میں جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی عمر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب سے مسیح علی الغنیمین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی مدت مسیح مقرر کی ہے۔ اور ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے کہ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن لمصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا کہ جو مسیح علی الغنیمین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسیح علی الغنیمین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ میرے پاس اس کے بارے میں دن کی روشنی کی مانند (واضح دلائل) آگئے۔ اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ جو مسیح علی الغنیمین کو جائز نہ سمجھتے تو میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں اس لئے کہ اس کے بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور حاصل کلام یہ ہے کہ جو مسیح علی الغنیمین کو جائز نہ سمجھتے وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالکؓ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (علامت یہ ہے کہ) توشیحین سے محبت کرے اور دونوں داما و رسول (حضرت عثمان اور حضرت علیؓ) کو مطعون نہ کرے اور غنیمین پر مسح کرے۔

قولہ ونرى المسح على الغنمين في السفر والحضر الخ مسیح علی الغنیمین اسم محمدیہ کی خصوصیت ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ کے برخلاف روافض نے مسیح علی الغنیمین کے جواز کا انکار کیا ہے اس بناء پر مانتے ہیں کہ مسیح علی الغنیمین کے جواز کا ذکر کیا ہے اگرچہ کتاب اللہ میں فقط پاؤں کے غسل کا ذکر ہے تاہم عمر مشہور کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ مسیح علی الغنیمین کا جواز عمر مشہور سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسیح علی الغنیمین کے جواز کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے درجہ میں ہیں لہذا اس کے جواز کا منکر کا فر ہوگا۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ جواز مسح کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے قریب ہیں اور تواتر کے درجہ میں نہیں ہیں لہذا اس کا منکر کا فر نہیں بلکہ بدعتی ہے۔

حضرت انسؓ بن مالک سے اہل السنۃ والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا کہ اہل السنۃ والجماعت کون لوگ ہیں تو حضرت انسؓ بن مالک نے تین علامتیں بیان کی ہیں: (۱) شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے محبت کرنا۔ (۲) عقیقین کی طعنہ زنی سے بچنا یعنی دونوں داماد رسول (حضرت عثمانؓ و علیؓ) کو مطعون نہ کرنا (۳) مسح علی الخنکین کرنا۔ مسح علی الخنکین کی مدت اور اس کی کیفیت وغیرہ تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَلَا تُحَرِّمُ نَبِيَّہُ الْعَمْرَ وَهُوَ أَنْ يُنْبَذَ تَمْرًا أَوْ زَبِيبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلُ فِي إِيَّائِهِ مِنَ الْعَرْفِ فَيُحَدَّثُ فِيهِ لَدَعٌ كَمَا فِي الْفَقَّاعِ كَالْتِ نَهَى عَنْ ذَلِكَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ لَمَّا كَانَتْ الْجُرَارُ أَوَّلَی الْعُمُورِ ثُمَّ يُسَخِّ فَعَلَكُمْ تَحْرِيمُهُ مِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَاغِضِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا لِأَنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَتِهِ قَلِيلٌ وَكَثِيرٌ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ۔

تو جھمہ: اور ہم عید ترمو کراہم نہیں سمجھتے اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیئے جائے اور (اس کو آگ میں پکی ہوئی) مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے (جس سے) اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب ہو میں۔ گویا کہ اس سے ابتداء اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابیوں کے برتن تھے پھر یہ (نبی) منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے برخلاف روافض کے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب وہ (نیبذ) گاڑی ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے اس لئے کہ اس میں قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے کہ جس کی طرف بہت سے اہل السنۃ گئے ہیں۔

قوله ولا تحرم نبيہ العمر الخ عید ترم سے مراد یہ ہے کہ چھوڑے یا کھجور یا کشش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشہد اور نشہ پیدا نہ ہوا ہو بلکہ تموڑی سے تیزی اس میں آگئی ہو تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہوا ہو اس وقت تک اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور مرجوح روایت کے مطابق ایسی عید ترم سے وضو جائز ہے اگرچہ خفیہ حضرات کا فتویٰ عدم جواز کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نیبذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نیبذ سے ممانعت کی گئی تھی تاکہ خمر کی محبت قلوب سے نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر نیبذ کی حرمت بھی منسوخ ہو گئی۔ مانتے نے یہ عید ترم کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ نیبذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل السنۃ والجماعت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

الْفَقَّاعُ - فاء کے ضم اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے اس سے مراد بخار، گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

وَلَا يَتَّبِعُ وَلِيٌّ فَرَجَةً الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَا مَوْثُونُونَ عَنْ خَوَافِ الْخَالِيَةِ مَكْرُومُونَ بِالْأَوْحَى

وَمُشَاهِدَةُ الْمَلِكِ مَا مَوْزُونٌ بِتَبْلِغِ الْأَحْكَامِ وَإِشَادُهُ الْأَنْبَاءَ بِكَمَالَاتِ الْأَوْلِيَاءِ لِمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيِّهِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ الْأَفْضَلُ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرًا وَضَلَالًا نَعْمَ قَدْ يَبْعَثُ تَرَدُّدُ هِيَ أَنَّ مَرْتَبَةَ النَّبِيِّ الْأَفْضَلُ أَمْ مَرْتَبَةَ الْوَلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّهُ الْأَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الْوَلِيُّ لَيْسَ بِنَبِيٍِّّ

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوء خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں، وحی اور مشاہدہ ملک (فرشتہ) سے کرم ہیں (یعنی اعزاز حاصل ہے) احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونے کے بعد پس وہ جو بعض کرامیہ سے ولی کا نبی سے افضل ہونے کا جواز منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

قولہ ولا یبلغ ولی درجۃ الانبیاء الخ مآثر یہاں سے اہل السنۃ والجماعت کا ایک اور عقیدہ پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر لے انبیاء کے مقام اور مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ جن کمالات کے ساتھ اولیاء متصف ہوتے ہیں انبیاء ان کمالات کے ساتھ بدرجہ اتم متصف ہوتے ہیں اس کے علاوہ مزید ایسے کمالات اور اوصاف کے انبیاء حامل ہوتے ہیں کہ جن سے اولیاء محروم ہیں وہ کمالات اور اوصاف یہ ہیں: (۱) انبیاء معصوم ہوتے ہیں نہ کہ اولیاء (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ اولیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ رہتا ہے۔ (۳) حضرات انبیاء کے پاس وحی آتی ہے اور فرشتہ جبرئیل کا مشاہدہ کرتے ہیں جبکہ اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق خدا کی رہنمائی پر مامور ہیں جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت مرتبہ نبوت کے برابر ہی نہیں ہے تو بھر فرقہ کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے تو یہ کفر اور گمراہی ہے۔ ہاں البتہ بعض دفعہ اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو اس میں مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت۔ (۱) بعض صوفیاء کرام نے کہا ہے کہ مرتبہ ولایت، مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت مخلوق سے رُخ موڑ کر اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہونا ہے جبکہ نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ (۲) ولایت کمال باطنی ہے جبکہ نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال باطنی کمال ظاہری سے اشرف اور افضل ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ مرتبہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی شریک ہے مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَلَاغًا إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ لِعُمُومِ الْوَحْطَاتِ الْوَارِدَةِ لِي

التَّكْلِيفِ وَاجْتِمَاعِ الْمُجْتَبِدِينَ عَلَى ذَلِكَ وَكَذَهَبَ بَعْضُ الْأُبَاحِيِّينَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمُحِبَّةِ وَصَفَاءِ قَلْبِهِ وَ اخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ يَفَاقِي سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُذْخِلُهُ اللَّهُ النَّارَ بِرُكُوبِ الْكَبَايِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ تَسَقَطَ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَكَوْنُهُ عِبَادَتُهُ الْفَكْرَ وَهَذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمُحِبَّةِ وَالْإِيمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوصًا حَبِيبُ اللَّهِ تَعَالَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكْلِيفَ فِي حَقِّهِمْ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

ترجمہ: اور بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے (امرو نہی کے بارے میں) خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایت محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کما کر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت ٹھکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے اس لئے کہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل انبیاء ہیں خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اس کے کہ تکالیف ان کے حق میں زیادہ کامل و مکمل ہیں اور بہر حال نبی علیہ السلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ اس کو (اللہ تعالیٰ) گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اس کو (گناہوں کا) ضرر لاحق نہیں ہوتا۔

قوله ولا یصل العبد مادام عاقلًا الخ یہاں سے مانتن ایک فرقہ اباحیین کی تردید فرما رہے ہیں وہ فرقہ عمرات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے مثلاً زنا و شراب کو مباح کہتا ہے اس لئے کہ اس فرقہ کو مباحین کہا جاتا ہے اس فرقہ اباحیین کا عقیدہ یہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف و شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان پیوست ہو جائے تو اس وقت اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں یعنی امر و نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کو مرزا نہیں دے گا اور بعض اباحیین یہ کہتے ہیں کہ اس سے عبادت ظاہرہ یعنی نماز، روزہ وغیرہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت ٹھکر ہے یعنی ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ میں غور و فکر کرنا ہے۔ مانتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کا مکلف ہے اور شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بلند مرتبہ و مقام تک ہی پہنچ جائے اور اسی پر

مجتہدین کا اجماع ہے۔

شارح علامہ مفتاز زائی فرماتے ہیں کہ باجمین کا عقیدہ کفر اور گمراہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر لوگوں میں سے سب سے زیادہ ایمان رکھنے والے انبیاء علیہم السلام ہیں بالخصوص محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ بھی برابر تاحیات احکام شرعیہ کے مکلف رہے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوا ہے تو عام بندہ سے کس طرح امر و نہی ساقط ہو سکتے ہیں باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”اذا احب اللہ عبداً لم یضربہ ذنب“ کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بنالیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے کہ اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس گناہ کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

وَالنُّصُوصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِهَا مَا لَمْ يَصْرَفْ عَنْهَا دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِي تُشَوِّرُ بِظَوَاهِهَا بِالْجَهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَتَعُوْ ذَلِكَ لَا يُقَالُ هَذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوصِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسِّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَا يُعْمَرُ الْقِسَامَ النَّظْمِ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ۔

ترجمہ: اور کتاب و سنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول ہوں گی جب تک کہ ظاہری معنی سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت و جسمیت اور اس کے مثل کی جانب متوجہ (دلالت کرتی) ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ (ایسا معنی مراد ہے کہ) جو نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ جو متعارف ہے۔

قوله والنصوص من الكتاب والسنة الخ یہاں سے ماتن اہل السنۃ والجماعت کا مسلک بتا رہے ہیں کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص سے وہ معنی مراد لئے جائیں گے کہ جو لغت یا شارح سے معلوم ہوئے ہوں گے جب تک ان کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو اور اگر اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود ہے تو پھر نصوص سے انکا ظاہری معنی مراد نہیں ہوگا مثلاً وہ آیات کہ جن سے اللہ تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت ثابت ہو رہی ہے جیسے ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ اور جیسے ”يُدُّ إِلَهُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ“ اور جیسے ”وَجَاءَ وَهَّكُ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا“ تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا کیونکہ لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس لئے کہ ان آیات سے بظاہر جہت و جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت و جسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو کر رہی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

”لَا يُقَالُ هَذِهِ الْخ“ سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض کا منہا نص کا اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں اور شارح کے جواب کا منہا نص کا اصطلاحی معنی مراد نہ لینا ہے۔ بہر حال معترض کہتا ہے کہ نص تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام اسی مراد کے لئے مسوق (چلائی گئی) ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں وہ سب تشابہات میں سے ہیں تو پھر ان کو نص کہنا کس طرح درست ہے؟

جواب: یہاں نص سے مراد وہ نص نہیں ہے جو مقابل مفسر، محکم ہے بلکہ نص سے مراد مطلق کلام شارح ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ نیز شارح کی کلام کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے نص کا معنی لغت میں قطع کے آتا ہے۔

وَالْعُدُولُ عَنْهَا أَيْ عَنِ الظَّوَاهِرِ إِلَى مَعَانٍ بَلَدَعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمْ الْمُلاحِدَةُ وَسُمُّوا الْبَاطِنَةَ لِأَعْيَانِهِمْ أَنَّ النُّصُوصَ لَيْسَتْ عَلَى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَا يَبْعُرُفُهَا إِلَّا الْمُعَلِّمُ وَلَقَدْ نَعَّمُ بِذَلِكَ نَفَى الشَّرِيعَةُ بِالْكَلِمَةِ الْحَادِثِ أَيْ مَثَلٍ وَالْعُدُولُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِصْلَاحُ وَالْإِصْلَاحُ بِكُفْرٍ لِيَكُونَهُ تَكْذِيبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا عُلِّمَهُ مَحَبَّتُهُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ۔

ترجمہ: اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا کہ جن کا اہل باطن (ملاحدہ) دعویٰ کرتے ہیں اور نام رکھے جاتے ہیں باطنیہ، ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں کہ جن کو صرف معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔
(یہ طریقہ) الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض اور انحراف ہے اور کفر سے اتصال و اتصاف (یعنی لگاؤ) ہے بوجہ ہونے نبی علیہ السلام کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔

قولہ والعدول عنها الخ مان فرماتے ہیں کہ جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اور اسلام سے اعراض و انحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو قرآن و حدیث میں آئی ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہونا جانا ہے اور دوزخ سے مراد شقت اور تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے وغیرہ وغیرہ۔

جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحدہ ہے اور انہی کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور معلم سے

مراد امام غائب لیتے ہیں۔

وَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ النُّصُوصَ مَصْرُوفَةً عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فِيهَا إِشَارَاتٌ خُوفِيَّةٌ إِلَى دَقَائِقِ تَنْكُشِفُ عَلَى أَرْبَابِ السُّلُوكِ يُمَكِّنُ التَّطَبُّقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْإِيمَانِ وَمَخْصِصُ الْعُرْفَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال وہ کہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے، یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

قولہ: واما ما ذهب اليه بعض المحققين الخ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔
اعتراض: اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ کرنا کفر والحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اسی طرح کے معانی باطنیہ منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملکہ اور کافر کہا جائے۔

جواب: دونوں میں بڑا فرق ہے اس لئے کفر قہ باطنیہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہی نہیں ہیں اس لئے ان کے کفر میں شبہ نہیں بخلاف محققین صوفیاء کرام کے وہ نصوص کو ظاہری معانی پر بھی محمول کرتے ہیں مگر ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و دقائق خفیہ کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں اور یہ حقائق وغیرہ نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتے بلکہ ان حقائق و لطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ“ اس کا ظاہری معنی ہے کہ بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا مگر صوفیاء کرام نے اس کے ساتھ ساتھ ”مَارَزَقْنَا“ سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے ان کو انوار معرفت دے رکھیں ہیں دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں تو اس طرح کے دقائق و دقائق کی طرف نشاندہی کرنا کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں اس طرح کے لطائف و دقائق کی جانب رجحانی فرمائی ہے۔

وَرَزَقَهُ النُّصُوصَ بِأَنَّهُ يُنَكِّرُ الْأَحْكَامَ الَّتِي دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْأَجْسَادِ مَثَلًا كَقَوْلِهِ تَكْذِبُنَا صَرِيحًا لِلَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزَّانَا كَقَوْلِهِ إِسْحَاحُ الْمَعْصِيَةِ صَوْبَهُ كَانَتْ أَوْ كَبِيرَةً كَقَوْلِهِ إِذَا بُعِثَ كَوَلِّهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ وَقَدْ عَلِمَ ذَلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَالْإِسْهَاءُ بِهَا كَقَوْلِهِ وَالْإِسْهَاءُ عَلَى الشَّرِيعَةِ كَقَوْلِهِ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيبِ وَعَلَى هَلِهِ الْأَصُولُ يَفْقَهُ مَا ذَكَرَ لِي الْفَتَاوَى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اِعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا لَئِنْ كَانَتْ

حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ وَقَدْ بَيَّنَّ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ يَكْفُرُ وَالَّا فَلَا بَانَ يَكُونُ حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ أَوْ كُنْتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ

ترجمہ: اور نصوص کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے کہ جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں یعنی کتاب و سنت، جیسے مثلاً حشر اجماع (جس کو دوبارہ اٹھایا جانے کا انکار کرنا) کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریح تکذیب ہے اللہ اور اللہ کے رسول علیہ السلام کی۔ تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہے اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیر ہو یا کبیرہ ہو کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل سے معلوم ہو چکی ہے۔ اور معصیت کا ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفق ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

قولہ ورد النصوص بان یُنکَرُ الاحکام الخ ماقن فرماتے ہیں کہ جن نصوص قطعیہ سے احکام ثابت ہیں اور وہ نصوص کسی تاویل کا محتمل نہیں ہیں تو ان کے اندر تاویل کرنا گویا کہ ان نصوص قطعیہ کا انکار کرنا ہے۔ اور نصوص قطعیہ کا انکار کرنا کفر ہے مثلاً حشر اجماع ہے اس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے اب اگر کوئی اس میں یہ تاویل کرے کہ اس سے مراد روحانی لذت اور اُلَم ہے تو اس نے کفر کیا کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح تکذیب ہے۔ اسی طرح جو شخص ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے جیسے روافض ہیں تو وہ بھی کافر ہوگا کیونکہ ان کی برأت اور عفت کے سلسلہ میں سورۃ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور ”اولئک مشبؤن“ جیسے صریح لفظوں میں ان کی برأت ظاہر فرمائی ہے۔ اور اسی طرح کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے کفر ہے، مثلاً خمر (شراب) کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اس کو حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اسی طرح یہ اصول بھی مقرر ہیں کہ گناہ کو ہلکا سمجھنا اور معمولی سمجھنا بھی کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے کیونکہ یہ افعال ایسے ہیں کہ جو تکذیب شریعت پر دال ہیں۔ تو انہی اصول کی روشنی میں علماء و ائمہ نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسے خنزیر کا گوشت، اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور اگر حرمت لغیرہ ہے جیسے رمضان المبارک کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہ وقت کی وجہ سے حرام ہوا ہے اور حال حاضر میں بیوی سے ولی کرنا یہ عارض دم کی وجہ سے حرام ہوا ہے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہے اسی طرح اگر حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کو حلال سمجھنے والا بھی کافر نہیں ہے جیسے خمرین کا کھانا مکروہ تحریمی

ہے فہر واحد سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ محقق قول آگے آ رہا ہے۔

وَبَعْضُهُمْ لَمَّا يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ فَقَالَ مَنْ اسْتَحْلَحَ حَرَامًا وَقَدْ عَلِمَ فِي دِينِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيمَهُ، كَيْدَاحَ ذَوَى الْمُحَارِمِ أَوْ شُرْبَ الْخَمْرِ أَوْ أَكْلَ الْمَيْمَةِ أَوْ اللَّحْمِ أَوْ الْخِنْزِيرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ لِكَاثَرٍ وَفَعَلَ هَٰذَا الْأَشْيَاءِ يَلْزَمُ الْأَسْخَاطِلَ فُسُقٌ وَمَنْ اسْتَحْلَحَ شُرْبَ الْبَيْدِ إِلَى أَنْ يُسْكِرَ كَفَرًا وَأَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هَٰذَا حَلَالٌ لَعَرُوجُ السِّلْعَةِ أَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا يَكْفُرُ۔

ترجمہ: اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور اہرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا پس کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھنے کے ہو تو فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔

قولہ و بعضہم لم یفرق بین الحرام لعینہ ولغیرہ الخ بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ یہ کہا ہے کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی گئی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں (لعینہ وغیرہ) میں حلال سمجھنا بلا امتیاز شارع کی تکذیب ہے اور شارع کی تکذیب کرنا کفر ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے یعنی ماں یا بیٹی یا بہن سے نکاح کرنا یا بغیر ضرورت کے شراب پینا یا مردار کھانا یا خون پینا یا خنزیر کا گوشت کھانا اور ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھاتا ہے تو کافر نہیں ہے۔ مثلاً ایسی سخت بھوک ہے کہ جو بھوک ہے یا ایسا مرض ہے کہ جس کا مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی علاج نہیں ہے تو اب کھانا جائز ہے اور اگر حرام سمجھتے ہوئے ان کو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔

اور اگر کوئی شخص عیدِ ترمو وغیرہ کو نشہ کی حد تک حلال سمجھتا ہے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ نبیذ اگرچہ اہل سنت کے ہاں حلال ہے کہ جب وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے اور اگر نشہ کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہے اب اگر کوئی حدِ شرک تک پہنچنے کے باوجود اس کو حلال جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یعنی گاہکوں کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کے لئے یا حرمت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو کافر نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہاں شارع کی تکذیب نہیں پائی گئی۔

وَلَوْ تَمَنَّى أَنْ لَا يَكُونَ الْخَمْرُ حَرَامًا أَوْ لَا يَكُونَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرَضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ بِخِلَافِ مَا إِذَا تَمَنَّى أَنْ لَا يَحْرُمَ الزَّيْنُ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ لِأَنَّهُ حَرَمَةٌ هَٰذَا نَابِتَةٌ فِي جَمِيعِ الْأَذْيَانِ

مُؤَلَّفَةً لِلْحَكْمَةِ وَمَنْ أَرَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحَكْمَةِ فَقَدْ أَرَادَ أَنْ يُحْكَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَيْسَ بِحَكْمِهِ
وَهَذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور اگر اس نے تنہا کی کہ یہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق نزلتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ جب یہ تنہا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر ہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے کہ جو حکمت نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

قولہ و لو معنی ان لا يكون الغمر حراماً الخ یہاں ایک اصول ذہن میں رکھیں کہ کچھ احکام ایسے ہیں کہ جو تمام دینوں میں یکساں ہیں جیسے حرمت زنا اور حرمت قتل وغیرہ اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ کسی کے دین میں ہیں اور کسی کے دین میں نہیں ہیں جیسے حرمت خمر اور فرضیہ میام رمضان وغیرہ۔

اب اگر کوئی شخص یہ تنہا کرے کہ یہ چیزیں فرض نہ ہوتیں یا یہ حرام چیزیں حرام نہ ہوتیں، تو اب اگر وہ چیز کہ جس کی تنہا کی ہے پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو تنہا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب وہ احکام تمام ادیان میں یکساں ہیں تو حکمت الہی کا تقاضا یہی ہے اور یہ عین حکمت ہے تو تنہا کرنے والے نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں اور ایسے احکام ہوں کہ جن میں حکمت نہ ہو تو یہ جہل عظیم ہے اور اپنے رب کے بارے میں جہل اختیار کرنا کفر ہے اس لئے ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی اور اگر وہ چیز کہ جس کی تنہا کی ہے دوسری قسم سے تعلق رکھتی ہے اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو تنہا کرنے والا اس لئے تنہا کر رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گزرتی ہے (۲) یا اس حکم کے ساتھ استہزاء کر رہا ہے کہ اسے کاش کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کے روزے فرض نہ ہوتے۔ تو پہلی صورت میں تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں اس کی تکفیر کی جائے گی۔

وَذَكَرُوا لِإِمَامِ السَّرْحَسِيِّ فِي كِتَابِ الْحَيْضِ أَنَّهُ: لَوْ اسْتَحَلَّ وَطِئَ امْرَأَتَهُ الْمَحَاضِي يُكْفَرُ وَلَيْ نَوَافِرِ
عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ لَا يَكْفَرُ هُوَ الصَّحِيحُ وَلَيْ اسْتَحْلَلَ الْوَأَطْلَ بِامْرَأَتِهِ لَا يَكْفَرُ عَلَى الْأَمْسَحِ۔

ترجمہ: اور امام سرخسی نے کتاب الحيض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جانے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

قولہ و ذکر الامام السرخسي في كتاب الحيض الخ شارح نے یہاں دو متعارض قول ذکر کئے ہیں۔

- (۱) مبسوط کی روایت کے مطابق اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانے والے کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ یہ فرمانِ باری تعالیٰ ”فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ“ کا انکار کرنا ہے۔
- (۲) اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہ ہوگا یہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو احتمال موجود ہیں کہ ”ولا تقربوهن“ میں نئی گندگی (حیض) کی وجہ سے ہونہ کہ تحریم کی وجہ سے۔ اور کہا ابراہیم بن رستم نے جو ائمۃ الحنفیہ میں سے ہیں کہ اگر یہ گمان کر کے حلال جانا کہ نئی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ جانے کے باوجود کہ نئی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا تو ابراہیم بن رستم کا یہ قول اعدل وانسب ہے۔
- اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جانے والا کافر نہ ہوگا کیونکہ اس کی حرمت حالتِ حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے اور علت مشترکہ گندگی ہے اور اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں ہے اس کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

وَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَىٰ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ أَوْ سَوَّاهُ بِأَسْمَائِهِ أَوْ بِأَمْرِهِ أَوْ أَنْكَرَ وَعَدَهُ أَوْ رَعِيَّتَهُ، يَكْفُرُ وَكَذَا لَوْ تَمَسَّىٰ أَنْ لَا يَكُونَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَىٰ قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ أَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْ ضَحَكَ عَلَىٰ وَجْهِ الرِّضَاءِ فَمِنْ تَكْلَمِهِ بِالْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا کہ جو اس کے لائق نہیں یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکموں میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نہ ہو یا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور اسی طرح اگر ہنسا رضامندی کے طریقہ سے اس شخص پر کہ جس نے کلمہ کفر بولا۔

قولہ ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کی کہ جو شانِ الوہیت کے منافی ہے تو کافر ہو جائے گا مثلاً جہل، ظلم، کذب، فقر، زوجہ، ولد، یا جسمیت وغیرہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام کا یا اس کے احکام میں سے کسی حکم کا مذاق اڑایا تو کافر ہو جائے گا جیسا کہ آج کل جابلوں نے تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرنے کا مذاق بنایا ہوا ہے یہ شریعت کے حکم سے مذاق ہے اور یہ کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے تمنا کی کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا یہ سوچتے ہوئے کہ انبیاء کی بعثت کا کوئی فائدہ نہیں ہے یا انبیاء سے عداوت کی بناء پر تمنا کرتا ہے تو یہ شخص کافر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر بولا تو یہ اس پر اس کلمہ کو اچھا سمجھتے ہوئے ہنسا تو کافر ہو جائے گا اور اگر اس کو اخطر اندیشی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكَذَا لَوْ جَلَسَ عَلَىٰ مَكَانٍ مُّزَفَّعٍ وَخَوَّلَهُ، جَمَاعَةً يَسْأَلُونَهُ، مَسَائِلَ وَيَضْحَكُونَهُ، وَيَضْرِبُونَهُ، بِالْمُسَائِدِ

يَكْفُرُونَ بِجَمِيعِهَا وَ كَذًا لَوْ أَمَرَ رَجُلًا أَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ أَوْ عَزَمَ عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ، يَكْفُرُهُ وَ كَذًا لَوْ أَفْتَى لَأَمْرًا قَوْماً بِالْكَفْرِ لَيَعِينَنَّ مِنْ ذَوْنِهَا وَ كَذًا لَوْ قَالَ عِنْدَ شَرْبِ الْخَمْرِ وَ الزَّانَا بِسْمِ اللَّهِ وَ كَذًا إِذَا صَلَّى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَ إِنَّ وَافَقَ ذَلِكَ الْقِبْلَةَ وَ كَذًا لَوْ أَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اسْتِخْفَافًا لَا إِعْظَامًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفُرُوعِ۔

ترجمہ: اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے کہ جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور نکتے پھینک کر اس کو مارتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے اور اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر (اعتبار کرنے) کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے۔ اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت ”بسم اللہ“ کہا اور اسی طرح اگر قصد بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر بولا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

قولہ و کذا لو جلس علی مکان مرفوع الخ شارح یہاں سے کفر کی چند اور صورتیں پیش کر رہے ہیں۔

- (۱) شریعت کا مذاق اڑانے کی غرض سے کسی آدمی کو بلند جگہ بٹھا کر اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں اور اس پر نکتہ پھینک کر مارتے ہیں مقتصدان کا استہزاء اور شریعت کا مذاق ہے تو سب کافر ہو جائیں گے۔
- (۲) اگر کسی نے کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا حکم دینے کا عزم کر لیا تو کافر ہو جائے گا۔
- (۳) اسی طرح اگر کسی نے عورت کو فتویٰ دیا کہ کفر اختیار کر لے تاکہ تو اپنے شوہر سے باندہ ہو جائے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ رضا بالکفر کفر ہے۔

- (۴) اسی طرح شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت ”بسم اللہ“ پڑھی (اللہ کے نام کی توہین کی وجہ سے) تو کافر ہو جائے گا۔
- (۵) اسی طرح قصد بغیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی یا قصد ابلا طہارت نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ اتفاق سے صحت قبلہ ہو اس لئے کہ یہ عبادت کا استخفاف ہے اس کو معمولی اور ہلکا سمجھتا ہے لیکن اگر نماز میں کسی کو حدث لاحق ہو گیا اور اس کو وہاں سے ہٹتے ہوئے شرم آتی ہے اس وجہ سے وہ نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہو گا اس لئے کہ مقصود عبادت کا استخفاف نہیں ہے مگر اس آدمی پر واجب ہے کہ رکوع اور جہد وغیرہ کی نیت نہ کرے ویسے ہی جھکتا رہے

- (۶) اور اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر بولا یا اس کو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہو جائے گا اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولا (یعنی یہ اعتقاد کہ کلمہ کفر بولنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے) تو پھر اس کا کفر بالکل ظاہر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی جزئیات ہیں کہ جو کتب فتاویٰ (عالمگیری، قاضی خان وغیرہ) میں مذکور ہیں۔

وَالْيَاسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّأَنَّهُ لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالْأَمْنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ فَإِنَّ قِيلَ الْحُزْمُ بِأَنَّ الْعَاصِيَ يَكُونُ فِي النَّارِ يَاسُ مِنَ اللَّهِ وَبِأَنَّ الْمُطِيعَ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَيَكْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلُ كَافِرًا مُطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا لَّأَنَّهُ إِمَّا آمِنٌ أَوْ يَاسٌ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنَّ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ قُلْنَا هَذَا لَيْسَ بِيَاسٍ وَلَا آمِنٍ لَّأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُضَيَّانِ لَا يَبْتَاسُ أَنْ يُؤَفِّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلَى تَقْدِيرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يُخَذِّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہو جانا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں کہ جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گناہ گار) جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا (یقین) کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہوخواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ (معتزلی) عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو زسوا کر دے پس وہ عاصی کا ارتکاب کرنے لگے۔

قولہ والیاس من اللہ تعالیٰ کفر الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ تک ہے اس حصہ میں ماتن نے اہل سنت والجماعت کا ایک عقیدہ پیش کیا ہے اور دوسرا حصہ ”فان قيل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلا حصہ: ماتن نے اہل سنت والجماعت کا عقیدہ پیش کیا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے خواہ ضروریات دنیویہ ہوں یا آخریہ ہوں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”يُولَعَاوِي الدِّينَ اسْرُكُوا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ“ اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے کافر لوگ ہی ناامید ہوتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے حضرت یعقوب علیہ السلام کی حکایت کے بارے میں ”يَا بَنِيَّ اَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُّوسُفَ وَآخِيهِ وَلَا تَابَسُّوْا مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يَابَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ“ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُونَ“ مکر اللہ

سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو مہلت دینے کے بعد اچانک پکڑ لیتا ہے۔ کفر کی وجہ سے دراصل یہ ہے کہ ناامید ہونا اللہ تعالیٰ کے وعدوں کی تکذیب کرنا ہے اور عذاب سے بے خوف ہونا اللہ تعالیٰ کی پکڑ پر اس کی قدرت کا انکار کرنا ہے اور یہ دونوں باتیں کفر کو سترم ہیں اس لئے ناامیدی بھی کفر ہے اور عذاب سے بے خوفی بھی کفر ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اس لئے اب یہ اعتراض ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اس کو اپنے جنتی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو گیا اور اگر معتزلی عاصی ہے تو اس کو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو گیا اور ماتن (معصن) کے بقول اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامیدی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں تو پھر معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہئے حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے اور معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے اس لئے کہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اس کو اللہ تو بہ کی توفیق دیدے اور عملِ صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لے اور اپنا دستِ حفاظت و مدد اٹھالے جس کی وجہ سے وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہذا نہ یأس ہے اور نہ امن ہے (یعنی نہ تو ناامیدی ہے اور نہ ہی عذاب سے بے خوفی) لہذا کفر نہ ہوا۔

وَبِهَذَا يَبْطُلُ الْعُجُوبُ لِمَا قِيلَ إِنَّ الْمُعْزِلِيَّ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَحْسِرَ كَافِرًا لِيَكُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا عَقْدَ لَهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذَلِكَ لِأَنَّا لَا نَسْلِمُ أَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يُسْتَلْزَمُ الْكُفْرُ وَأَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ إِتْمَانِهِ الْمُفَسِّرِ بِمَجْمُوعِ الْعَصَوِيَّاتِ وَالْأَفْوَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى الْإِنْفَاءِ الْأَعْمَالِ يُوجِبُ الْكُفْرَ هَذَا۔

ترجمہ: اور اس تقدیر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مؤمن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو سترم ہے اور (اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ) ایمان بمختفی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے مٹنے ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔ اس کو محفوظ کرلو۔

قوله وبهذا يظهر الجواب لما قيل الخ شارح اس عبارت کو قائل (سائل) کی کلام کو پورا کرنے کی غرض سے لائے ہیں ورنہ اس اعتراض کا جواب گزر چکا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہماری گزشتہ تقریر نے اعتراض کا جواب ہو چکا ہے کہ جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معتزلی جب کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور نیز اس کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور غیر مومن کی ناامیدی ظاہر ہے تو اب اس کو کافر کہنا چاہئے تو شارح جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معتزلی مرتکب کبیرہ ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی کیونکہ معتزلی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو عذاب دور ہو جائے گا۔ اور اگر معتزلی کو غیر مومن مان لیا جائے (ان کے گمان کے مطابق جب کہ وہ مرتکب کبیرہ ہو اس لئے کہ ان کے ہاں اعمال، ایمان کا جزء اور کن ہیں اور جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) تب بھی معتزلی کا کفر ثابت نہیں ہوتا ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اس لئے کہ اعمال ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اور معتزلہ کے اصول کے مطابق ترک عمل عدم ایمان کو تو ثابت کرتا ہے لیکن کفر کو نہیں کیونکہ وہ معتزلہ ”منزلہ بین المنزلین“ کے قائل ہیں۔

وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكْفَرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَاسْتِحْوَاجِ الرُّسُلِ أَوْ سَبِّ الشَّيْخَيْنِ أَوْ لَعْنَهُمَا وَامْتِثَالِ ذَلِكَ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: اور جمع کرنا (تطبیق دینا) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے یا رسول اللہ باری تعالیٰ کے محال ہونے کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان پر لعنت کی کافر ہو جائے گا اور اس کے ہم مشل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق مشکل ہے)

قوله والجمع بین قولہم الخ شارح یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت کے دو متعارض قولوں کے درمیان تطبیق دینا مشکل ہے کیونکہ ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب و شتم کرنے والوں کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے تطبیق مشکل ہے، لیکن حقیقت میں ان دونوں قولوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور یہ عدم تطبیق والا اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا یہ شیخ اشعریؒ اور ان کے تابعین کا قول ہے اور یہی ملتہقی میں امام ابو حنیفہؒ کا قول منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر کا قول فقہاء کا مذہب ہے تو جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو اب کوئی تناقض نہیں رہا۔

(۲) دلائل قطعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع سلف اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے نہ کہ مخلوق کا اور رویت باری تعالیٰ بھی ثابت ہے اور شیخین کے لئے شرافت عظیمہ بھی ثابت ہے تو اب جو ان مذکورہ چیزوں کا

انکار کرے گا وہ بھی اہل قبلہ میں سے شمار نہ ہوگا لہذا تعارض باقی نہ رہا۔

(۳) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ تہدید اور تخلیط پر محمول ہے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر حقیقت پر محمول ہے لہذا تعارض باقی نہ رہا۔

وَتَصْدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اتَى كَاهِنًا فَصَلَّاهُ، بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكُتُبِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدْعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَ مُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَ كَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةً يَدْعَوْنَ مَعْرِفَةَ الْأُمُورِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ أَنَّ لَهُ رَكِيزًا مِنَ الْجِنِّ وَ تَابِعَةً يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ أَنَّ اللَّهَ يَسْتَشِيرُكَ الْأُمُورَ بِفِيهِمْ أَعْوَابُ۔

ترجمہ: اور کافران کی تصدیق کرنا اس چیز کے بارے میں کہ جس کے غیب سے ہونے کی خبر دیتا ہے کفر ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو یا کسی کافران کے پاس ہیں اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں کہ جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اور کافران وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عرب میں کچھ کافران تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خدا داد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں۔

قولہ و تصدیق الکاهن بما يخبره الخ غیب سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کا ادراک نہ تو حواس کے ذریعہ سے ہو اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہو کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے اور نہ ہی اس کا علم ضروری ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا دلیل کے ذریعہ یا اس کا علم ضروری ہے تو وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کے علم کا دعویٰ کرنا کفر ہے اور نہ ہی اس کے مدعی کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ دراصل علم غیب اللہ کی صفیٰ خاصہ ہے اس کے سوا کوئی نہیں جانتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا کر دے وہ علیحدہ بات ہے لہذا جو کافران کی تصدیق کرے گا کہ جو امور غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے کہ جن میں علم غیب کا اللہ کی صفیٰ خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے لہذا کافران کی تصدیق بھی کفر ہے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی علم غیب کی نفی کی ہے۔ شارح نے کافران کی تعریف ذکر کی ہے کہ کافران اس کو کہتے ہیں کہ جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور چھپی ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ میں دل کی باتوں کو اور دقائق کو جانتا ہوں اور غیب کے علم سے واقف ہوں۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو معجزیات کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے کچھ تو یہ کہتے تھے کہ جن ہمارے تابع ہیں اور ہمیں حالات سے آگاہ کرتے رہتے ہیں اور کچھ یہ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امور غیبیہ کو پہچان لیتے ہیں یہ سب کچھ کفر ہے۔

خافضہ: رنٹا۔ یہ فعلیل کے وزن پر اسم مفعول مورئی کے معنی میں ہے، ایسا جن کہ جس کو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابعہ، اس کا عطف رنٹا پر ہے معنی اس کا یہ ہے کہ جو کسی جگہ جائے تو جن بھی اس کے ساتھ جائے، تاء وصفیت سے اسیت کی طرف نقل کرنے کے لئے ہے صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جنی ہو تو اس کو تابع اور جیہ کو تابعہ کہتے ہیں۔

وَالْمَنْجَمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْخَوَادِثِ الْغُيُوبَةِ فَهُوَ مُثَلَّ الْكَاهِنِ۔

ترجمہ: اور نجومی جب آنے والے حوادث کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے۔

قولہ والمنجم اذا ادعى العلم الخجوى اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگائے اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرے اور اس سے غن کا قائل ہو تو یہ کفر نہیں ہے یہ ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے نجومی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

نبی علیہ السلام کے زمانہ میں کاہن اور نجومی دونوں مشرک تھے کیونکہ وہ حادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اور اگر نجومی آنے والے حوادث کے علم کا دعویٰ ہے تو پھر کفر میں کاہن اور نجومی دونوں یکساں ہیں جو ان کی تصدیق کرنے کا وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

وَالْمُحْمَلَةُ الْعِلْمَ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَيْكَ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِإِعْلَامٍ مِّنْهُ أَوْ إِنْ شَاءَ إِلَى الْأَمْرَاتِ فَإِنَّمَا يُمَكِّنُ فِيهِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ علم غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامات کے ذریعے استدلال کی طرف رجحانی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو۔

قولہ وبالجملة العلم بالغیب الخ یہاں سے سابقہ تقریر کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ علم غیب اللہ تعالیٰ کی صفیت خاصہ ہے اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرمادے تو یہ اور بات ہے اسی طرح جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رجحانی فرمادے تو اور بات ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت وغیرہ سب کچھ معجزات ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی جتنا علم بتانا تھا بتلادیا۔ یا پھر اللہ تعالیٰ ایسی سمجھ عطا فرمادے کہ جس کے ذریعہ علامات کو دیکھ کر علم ظنی حاصل کر لے جیسے طبیب کو نبض

دیکھ کر مریض کے احوال کا علم غلطی حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اور بات ہے۔ باقی علم غیب میں اللہ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں جو شرکت کا دعویٰ کرے گا تو اس کے کفر میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا ذَكَرَ فِي الْفَتَاوَى أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَا هَالِكِ الْقَمَرِ يَكُونُ مَطَرٌ مُدَّ عَيْنًا عِلْمَهُ الْقَمَرِ لَا بِعِلْمِهِ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت بارش ہوگی جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو علامات کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے۔

قولہ ولہذا ذکر فی الفتاوی الخ بائیں والی تقریر سے یہ بات معلوم ہوگی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہتے تو اسی وجہ سے فتاویٰ علماء ماوراء النہر میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا ہالہ (یعنی چاند کے ارد گرد ایک رنگین گول دائرہ ہوتا ہے) کا رقیق کی صورت میں (دیکھ کر یہ کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو علم غیب کا مدعی ہو کر یہ کہے کہ بارش ہوگی (۲) یا علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اس کو علامت سمجھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اول صورت میں یہ کہنا کہ بارش ہوگی کفر ہے اور ثانی صورت میں یہ کفر نہیں ہے۔

وَالْمَعْلُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِنْ أُرِيدَ بِالشَّيْءِ النَّاسِ الْمُتَحَقِّقُ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُتَحَقِّقُونَ مِنْ أَنَّ الشَّيْءَ نَسَاقُ الوجودِ وَالْكَوْنِ وَالْعَدَمِ يُرَادُ النَّفْيَ فَهَذَا حُكْمٌ ضَرُورِيٌّ لَمْ يُنَازَعْ فِيهِ إِلَّا الْمُعْزِلَةُ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْمَعْلُومَ الْمُمَكِّنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الْمَعْلُومَ لَا يُسَمَّى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لَفْظِي مَبْنِيٌّ عَلَى تَفْسِيرِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ الوجودُ أَوْ الْمَعْلُومُ أَوْ مَا يَصْلُحُ أَنْ يَعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ إِلَى النُّقْلِ وَكُتِبَ مَوَارِدُ الْأَسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ: اور معدوم میں نہیں ہے اگر شے سے مراد ثابت تحقق ہے جیسا کہ اس کی جانب متحققین گئے ہیں کہ شے وجود اور ثبوت کا مراد ہے اور عدم نفی کا مراد ہے۔ پس یہ (معدوم چیز کا شے نہ ہونا) حکم ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شے نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شے کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شے) موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معدوم و غیر عنہ بتامیج ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

قولہ والمعلوم ليس بشيء ان أريد بالشئ الخ جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان بہت سارے مسائل میں اختلاف ہے وہاں ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے۔ مانتن اس کو یہاں سے ذکر کر رہے ہیں۔

پھر اس معدوم کے متعلق دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور

معقولہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم کا نام فشی ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرف ولغت میں معدوم کو فشی نہیں کہا جاتا اگر کہیں معدوم پر فشی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہے اور معقولہ کہتے ہیں کہ معدوم کو فشی کہا جاسکتا ہے مانتے کہ قول (والمعدوم لیس بشی) میں دونوں مسکون کے بیان کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر مانتے کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے اس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معقولہ کے۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ نزاع لغوی ہے جو فشی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فصحاء وبلغاء کے کلام کے تتبع سے ہوگا کہ انہوں نے فشی کی کیا تفسیر کی ہے اگر انہوں نے فشی کی تفسیر ”موجود“ سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام فشی رکھنا غلط ہوگا اور اگر انہوں نے فشی کی تفسیر ”مطلوب“ سے کی ہو تو پھر معقولہ کی بات درست ہے موجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ اس کا وجود خارج میں ہو اور اگر فشی کی تفسیر ”مطلوب“ سے کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (فشی) کو جانا جا سکے اور اس کے بارے میں کچھ خبر دی جاسکے یعنی وہ (فشی) مجر عنہ اور محلی عنہ بن سکے۔

بہر حال آیات قرآنی سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ فشی کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَأَوَّكُمْ يُؤَدِّي الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَكُمْ يَكُ شَيْئًا“ نیز اہل لغت اور اہل عرف کے سامنے اگر ”الْمَوْجُودُ فُشِي“ کہا جائے تو وہ اس کو قبول کریں گے انہیں انکار کریں گے اور اگر ”الموجود لیس بشی“ کہا جائے تو وہ اس کا انکار کر دیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ فشی کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر۔ باقی معقولہ جو آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں کہ فشی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے وہ مجاز پر محمول ہیں جیسے ”وَلَا تَقُولَنَّ لِّشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا إِلَّا أَنِّي نَبَشَاءُ اللّٰهُ“ اور فرمان باری تعالیٰ ہے ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ ان آیات سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی اور موجود نہیں ہوئی اس کو فشی سے تعبیر کیا جا رہا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار ”مایؤل الیہ“ کے اس معدوم پر جو فشی ہونے والی ہے، فشی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے پیش میں علاقوں میں سے ایک علاقہ ”مایؤل الیہ“ بھی ہے۔

وَكُلُّ دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَّقَتْهُمْ أَمْ صَدَّقَهُ الْأَحْيَاءُ عَنْهُمْ أَمْ عَنِ الْأَمْوَاتِ نَفْعٌ لَهُمْ أَمْ لِلْأَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْزِلَةِ مُمْمَكِنًا بَأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَتِمُّكُلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَّرْهُونَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِيٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ۔

ترجمہ: اور مردوں کے لئے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے برخلاف معقولہ کے (ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) استدلال کرتے ہوئے

اس دلیل سے کہ قضاء الہی (فیصلہ خداوندی) بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی نہ کہ غیر کے عمل کی۔

قولہ و فی دعاء الاحیاء للاموات الخ یہاں سے باتن ایک اور اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مردوں کو جو مختلف اعمال خیر کے ذریعہ سے ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے کیا اس کا نفع مردوں کو پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک نفع پہنچتا ہے ان کے ہاں نہیں پہنچتا۔ معتزلہ نے اپنے اس دعویٰ پر تین دلیلیں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں شارح ہمارے دلائل پیش کریں گے۔

دلیل نمبر (۱): اللہ تعالیٰ کے فیصلے اٹل ہیں کہ جن میں تبدیلی ممکن نہیں خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دینے جانے سے متعلق ہو۔ پھر اس دعاء سے کیا فائدہ۔

جواب: جب شارح نے مردہ کے لئے زندگی کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے دعا و مختلف طریقوں سے ایصالِ ثواب بھی قضاء میں داخل ہے اور اگر قضاء مطلق اسباب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب کو ترک کر دیں نہ ذراعت کے اسباب اختیار کریں اور نہ کسی اور چیز کے، بس ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ آئے تو اس سے حجر نہ کریں اس لئے کہ قضاء میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر معتزلہ پر تعجب ہے کہ قضاء کے اٹل ہونے کے باوجود ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھے۔

دلیل نمبر (۲): کل نفس مرہونہ بما کسبت یہ ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”کُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ“۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور اہل ایمان جنت میں خوش و خرم ایک دوسرے کی حراں پری کرتے ہوں گے۔

دلیل نمبر (۳): یہ ہے کہ ”والمروء مجزى بعمله لا بعمل غیرہ“ کہ آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائے گا نہ کہ غیر کے عمل کا، یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَأَن لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے کہ جو اس نے کمایا۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت میں الانسان سے مراد کافر انسان ہے جیسا کہ ربیع بن انس نے کہا ہے یا پھر اس آیت کا مصداق قوم ابراہیم اور قوم موسیٰ ہے نہ کہ امت محمدیہ، یا اس آیت کا حکم منسوخ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَلْح“۔

وَلَكِنَّا مَا وَدَّعْنَاهُ إِلَّا الْآخِرِينَ الصَّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْأَمْوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَكَةُ

السُّلْفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْأُمَوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لَمَا كَانَ لَهُ، مَعْنَى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلَّى عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتْلُوْنَ مِائَةَ كُلِّهُمْ يَسْفَعُوْنَ إِلَّا شَفَعُوا فِيهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ بَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَتَى الصَّدَقَةَ الْفَضْلُ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرُوا بَيْرًا وَقَالَ هَذَا لِأُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ عَزَّ بَرْدُ الْبَلَاءِ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّ عَلَى قَبْرِي فَلَا يَرْفَعُ اللَّهُ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَتِي يَلْكَ الْقَبْرِيَّةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْأَحَادِيثُ وَالْأَنْبَاءُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ پس اگر اس میں مردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس (نماز جنازہ) کا کوئی معنی نہ ہوتا اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ نہیں ہے کوئی میت کہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز (جنازہ) پڑھے جو سو کی مقدار کو پہنچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ام سعد کا انتقال ہو گیا ہے تو کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، تو انہوں نے کنواں کھودا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا معصیت کو نال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو مٹا دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور محکم (طالب علم) جب کسی ہستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس ہستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب کو اٹھا لیتے ہیں اور احادیث و آثار اس باب میں بے شمار ہیں۔

قوله ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح الخ یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش کر رہے ہیں اس بات پر کہ ایصالِ ثواب میں مردوں کو نفع پہنچتا ہے۔

دلیل نمبر (۱): ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث و آثار سے ہے کہ جن میں نبی علیہ السلام کا مردوں کے لئے دعا لگانا اور دعا مانگنے کی ترغیب دینا موجود ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام بیعت میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مردوں کے لئے استغفار کیا اور فرمایا کہ جبریل امین نے مجھے اس کا حکم دیا ہے۔

خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھ لیجئے کہ جس میں مردہ کے لئے دعا کی جاتی ہے اس کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ متواتر المعنی ہیں یعنی بطریق تواتر معنی حدیث تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ نیز حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی تواتر چلا آ رہا ہے کہ میت پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، اس طریقہ کو صحابہ نے حضور علیہ السلام سے لیا اور صحابہ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے لیا اور اس طرح ہم تک پہنچا اگر مردوں کے لئے دعا کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تو پھر نماز جنازہ کے مشروع ہونے کا کیا معنی ہے۔ نیز (عبارت میں) حدیث موجود ہے کہ جس میت پر مسلمان

نماز چٹا نہ پڑھیں سب اس کے لئے سفارش کریں تو ان کی سفارش قبول کر لی جاتی ہے۔

دلیل نمبر (۴۱): حضرت سعد بن عبادہ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انہوں نے بغیر صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، چونکہ اس زمانہ میں مدینہ کے اندر پانی کی قلت تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ پانی تو انہوں نے والدہ کے نام پر ایک کنواں کھدوایا تاکہ ان کی والدہ کو ٹھابہ پہنچتا رہے۔

دلیل نمبر (۴۲): نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو کُچھا دیتا ہے اور نیز نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور محکم (طالب علم) جب کسی ہستی کے اوپر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس ہستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتے ہیں۔ شاربِ خمراتے ہیں کہ اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِلَهِمْ أَوْ قَطْعِيَّةٍ رَّحِمَ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صَفَرًا وَاعْلَمُوا أَنَّ الْعُمْدَةَ عَلَى ذَلِكَ صِدْقُ النَّبِيِّ وَخُلُوصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَالِيٍّ لَا وَ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتے ہیں اور حاجات پوری کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے کہ جب تک بندہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ چائے۔ اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ”کہ تمہارا پروردگار حیاء والا ہے کہ تم کہتے ہو کہ دعا مانگنا ہے جب وہ اللہ کی طرف اپنے دونوں ہاتھ اٹھا لے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کر دے۔ اور تو جان لے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلہ میں) قابلِ اعتماد چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضورِ قلب ہے حضور علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ”کہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو اس حال میں کہ قبولیت کا یقین رکھو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل کی دعا قبول نہیں فرماتا کہ جو غافل یعنی ابھو میں پڑنے والا ہو۔

قولہ واللہ تعالیٰ یجیب الدعوات الخ یہاں سے مآثر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا میں قبول کرتے ہیں اور ان کی حاجات و ضروریات پوری کرتے ہیں۔ شارح نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک آیت اور دو حدیثیں اور آخر میں دعا کی قبولیت کے لئے چند شرائط و ادب بیان کئے ہیں۔

دلیل نمبر (۴۱): فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَخْلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ“ کہ تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کو قبول کروں گا بے شک جو

لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں مغرب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندہ کی ہر دعا قبول کرتا ہے کہ جو مانگے وہی چیز دیدے نہیں بلکہ دینا اور نہ دینا اس کی مشیت پر موقوف ہے اور اس کی حکمت کے تابع ہے۔

دلیل نمبر (۳): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتے ہیں کہ جب تک وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی بھی نہ چمائے۔ گناہ کی دعا کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثل یوں دعا کرے کہ اے اللہ مجھ سے فلاں آدمی کا قتل کر اے حالانکہ فلاں آدمی مسلمان ہے یا کہے جب کہ وہ مسلمان ہے کہ اے اللہ شراب پلا دے وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح استعجال بھی نہ کرے۔ استعجال کا مطلب یہ ہے کہ دعا مانگی مگر اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو کہتا پھرنا ہے کہ میں نے دعا مانگی مگر قبول نہ ہوئی حالانکہ قبولیت کے مختلف رنگ ہوتے ہیں کبھی بعینہ وہی چیز بلاتا خیر مل جاتی ہے اور کبھی وہی چیز ملتی ہے مگر تاخیر کے ساتھ کیونکہ حکمت کا تقاضا ایسا ہی ہوتا کہ تاخیر سے چیز دی جائے تو تاخیر سے پریشان نہ ہو کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام نے ہلاکتِ فرعون کی دعا مانگی تھی تو ان کو کہا گیا ”فَقَدْ أُجِيبَتْ دَعْوُكُمْ“ اس کے باوجود چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا اسی طرح کبھی مطلوب سے اچھی چیز مل جاتی ہے اور کبھی دعا کی برکت سے اس کے اوپر شکر و درود کر دیا جاتا ہے اور کبھی اس کا ثواب یومِ آخرت میں مل جاتا ہے یہ سب کچھ حکمت کے تحت ہوتا ہے اس لئے بندہ دعا کے قبول ہونے میں جلدی نہ چمائے۔

دلیل نمبر (۳): حدیث ہے ”ان ربکم حبیبی“ (رواہ الترمذی والبوداؤد) کہ جب بندہ دعا مانگتا ہے اور اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ کو حیا آتی ہے کہ یوں ہی میں اس کا ہاتھ خالی لوٹا دوں۔

”واعلم ان العمدۃ الخ“ سے شارح دعا کی قبولیت کے لئے چند شرائط و آداب ذکر کر رہے ہیں۔ کہ دعا کی قبولیت کے لئے صدقِ نیت شرط ہے یعنی عزمِ محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور خلوصِ طویہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسنِ نیت ہو اور قبولیت دعا کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طویہ کا معنی ہو کہ اپنے باطن کو ان اوصاف سے پاک و صاف رکھے کہ جو اللہ تعالیٰ کے ہاں غیر پسندیدہ ہیں۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ حضورِ قلب ہو یعنی دعا مانگتے وقت دل غیر اللہ سے خالی ہو۔ درحقیقت یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ہم بسا اوقات دعائیں مانگتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں دعائیں قبول کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں کرتا جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْوَعْدَ“ اور اسی طرح نبی علیہ السلام کا فرمان بھی ہے کہ دعا قبول کی جاتی ہے اور نبی صادق الامین ہوتا ہے تو اس کا یہاں جواب دیا گیا ہے کہ قبولیت دعا کے لئے چند شرائط اور آداب ہیں جب تک ان کی رعایت نہ رکھی جائے گی تو دعا قبول کیسے ہوگی۔ اس کے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی ہے ”ادعوا للہ وانتم موقنون الخ“ یعنی اللہ تعالیٰ سے دعا اس حال میں مانگو کہ تمہیں اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو اور یہ بھی یاد رکھو

کہ غافل قلب سے کہ جس کو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ دعاء قبول نہیں کرتے۔

وَ اٰخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ اَنْ يُقَالَ يَسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنْعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِى ضَلٰلٍ وَّ لَا يَنْفَعُ اِنَّ يَدْعُوْا اللّٰهَ تَعَالٰى لِاَنَّهُ لَا يَقْبَلُهُ وَّ اِنْ اَقْرَبَهُ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اِفْرَادُهُ وَ مَا رَوٰى فِى الْخُلُوْبِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَّ اِنْ كَانَ كَافِرًا يَسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰى كُفْرَانِ النَّعْمَةِ وَ جَوْرُهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيسَ رَبِّ اَنْظِرْنِىْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِنَّكَ مِنَ الْمُنْتَظَرِيْنَ هَلِمْ اِجَابَةً وَّ اِلَيْهِ ذَعَبَ اَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ وَ اَبُو نَصْرِ النَّبُوْسِيُّ قَالَ الصَّلٰةُ الشَّهِيدُ وَ بِهِ يُفْتٰى۔

ترجمہ: اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ یہ کہا جائے کافر کی دعاء قبول کی جاتی ہے، تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ”وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِى ضَلٰلٍ“ کہ کافر کی دعاء محض بے کار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار کرے پس جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کیں کہ جو اس کے لائق نہیں ہیں تو توپس تحقیق اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے ”رَبِّ اَنْظِرْنِى الْخ“ کہ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اِنَّكَ مِنَ الْمُنْتَظَرِيْنَ“ کہ تجھے مہلت دی گئی، تو یہ قبولیت ہے اور اسی کی جانب ابوالقاسم حکیم اور ابونصر الدبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

قوله و اختلف المشايخ الخ یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ آیا کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں (۱) جمہور حضرات (۲) بعض متقیین۔

جمہور حضرات کہتے ہیں کہ کافر کی دعاء قبول نہیں ہوتی اور بعض متقیین کہتے ہیں کہ دعاء قبول ہوتی ہے شارح نے اول (جمہور) گروہ کی دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک نقلی دلیل ہے اور دوسری عقلی دلیل۔

دلیل نقلی: فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِى ضَلٰلٍ“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعاء بے کار جاتی ہے۔

دلیل عقلی: کافر تو اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے کہ جس سے اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے مثلاً وہ

الوہیت میں اور عبادت میں غیر کو شریک کرتا ہے بہر حال جب وہ اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ قبول کیسے کرے گا۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث میں موجود ہے کہ جس کو امام احمد نے انس بن مالک سے روایت کیا ہے کہ ”ان دعوة المظلوم الخ“ کہ مظلوم کی دعاء قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو۔ تو یہ حدیث جمہور کے مذہب کے خلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ کفران النعمة ہے۔ یعنی ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

شارح نے ثانی گروہ کی ایک دلیل نقلی پیش کی ہے:

دلیل نقلی: یہ ہے کہ شیطان نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی ”رب انظرني الى يوم يبعثون“ کہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ“ کہ تجھے مہلت دی گئی ہے تو یہ قبولیت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعاء قبول کر لی جاتی ہے۔ اور ابوالقاسم حکیم (یعنی امام اتحق بن محمد اسماعیل بن زید السمرقندی ہیں کہ جو علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے۔ ۱۰ محرم ۱۳۰۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا) اور ابوالنصر الدبوسی (دبوسیہ سمرقند میں ایک بسحق کا نام ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) دونوں کا مذہب یہی ہے کہ کافر کی دعاء قبول کر لی جاتی ہے اور صدر الشہید (یہ عمر بن عبدالعزیز بن عمر ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید کے لقب سے مشہور ہیں اصول و فروع کے امام ہیں ۲۷۸ ہجری میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے اور بخارا میں مدفون ہوئے) نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا کہ کافر کی دعاء بھی قبول ہو جاتی ہے۔

فائدہ: اوپر بیان کردہ دونوں گروہوں کے اقوال میں تطبیق ممکن ہے یا اس معنی کہ کافر کی دعاء اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وَمَا أَخْبَرُ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَيَّ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَكَأَيُّهُ الْأَرْضُ وَيَأْتِجُوجُ وَ مَا جُوجُ وَ نَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لَا نَهَا أَمْرُهُ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرُ بِهَا الصَّادِقُ۔

ترجمہ: اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال، دابۃ الارض، یا جوج و ماجوج کا خروج عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا (یہ سب کچھ) حق ہے اس لئے کہ یہ امور مکنتہ ہیں (خبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

قولہ و ما اخبر به النبی علیہ السلام الخ یہاں سے ماتن اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ سب حق ہیں۔ ماتن نے اپنے متن میں پانچ

علامات کا ذکر فرمایا ہے۔ (۱) خروج دجال (۲) خروج دلیہ الارض (۳) خروج یاجوج وماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

پھر شارح نے اس پر دلیل پیش کی ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور جن امور ممکنہ کی خبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اس کو ماننا واجب ہے لہذا علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔

قَالَ حَدِيثُهُ بَنُ أَسِيدُ الْغَفَارِيِّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَكُنْ نَذَاكِرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُونَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ إِنَّمَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ لَذِكْرُ اللَّحْخَانِ وَالْجَالِ وَالْهَابَةِ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ وَ مَا جُوجُ وَ ثَلَاثَةُ خُسُوفٍ خَسَفَتْ بِالْمَشْرِيقِ وَ خَسَفَتْ بِالْمَغْرِبِ وَخَسَفَتْ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُقُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْآحَادِيثُ الصَّحَاحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثُ وَافَتْ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْتَعَلِّبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالنَّبَا وَالتَّوَارِيخِ۔

ترجمہ: حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام ہمارے پاس اچانک پہنچے اور ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ کس چیز کا تم مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپ نے دُخان، دجال، دلیہ الارض، مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے، نزول عیسیٰ بن مریم، یاجوج وماجوج کا خروج، تین خسوف کا ایک نصف مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی طرف بھاگ کر لے جائے گی کا ذکر فرمایا۔ اور احادیث صحاح ان علامات کے بارے میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلات و کیفیات کے سلسلہ میں احادیث اور آثار مروی ہیں کہ جن کو تفسیر اور سیر اور توارخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے۔

قوله قَالَ حَدِيثُهُ بَنُ أَسِيدُ الْغَفَارِيِّ الخ یہ حدیث کہ جس کے راوی حذیفہ بن اسید غفاری صحابی ہیں۔ مسلم شریف، ترمذی شریف، ابوداؤد شریف، نسائی شریف، اور ابن ماجہ شریف میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم قیامت کے بارے میں مذاکرہ کر رہے تھے کہ اچانک حضور علیہ السلام تشریف لائے تو آپ نے پوچھا کہ کس چیز کا مذاکرہ کر رہے تھے تو ہم نے بتایا کہ قیامت کے بارے میں تو آپ نے فرمایا کہ جب تک تم دس نشانیاں نہ دیکھ لو گے اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی وہ دس نشانیاں یہ ہیں۔ (۱) دُخان (۲) خروج دجال (۳) خروج دلیہ الارض (۴) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا (۵) نزول عیسیٰ بن مریم (۶) خروج یاجوج وماجوج (۷) ثلاثہ خسوف۔ ایک نصف مشرق میں (۸) ایک نصف مغرب میں (۹) ایک جزیرہ عرب میں ہوگا (۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو کہ

کے جنوب میں ہے یہ آگ لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی۔ آخر میں شارج فرماتے ہیں کہ ان علامات قیامت کے بارے میں احادیث صحیحہ کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔ لہذا تفسیر وسیر اور تواریخ کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ تفسیر وہ علم ہے کہ جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر سے مراد وہ کتب ہیں کہ جن میں انبیاء اور متبعین کبار کے احوال بیان کئے گئے ہوں اور تواریخ تواریخ کی جمع ہے کہ جس کا لغوی معنی وقت کی تعیین ہے اور کتب تواریخ وہ ہیں کہ جس میں وقائع ماضیہ اور حوادث مستقبلہ ذکر کئے گئے ہوں۔ دس شانیوں کے بارے میں ہم مختصر افائدہ میں وضاحت کر دیتے ہیں۔

فائدہ: (۱) دُخان حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ دُخان کیا چیز ہے تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ“ کہ وہ ایک دھواں ہوگا کہ جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا اور چالیس روز تک رہے گا اس کی وجہ سے مومن کی کیفیت زکام جیسی ہوگی اور کافر سرکان کے مثل ہوگا دھواں اس کی ناک و کان اور دُبر سے نکلے گا۔ یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور عبد اللہ ابن مسعودؓ نے اس دخان کا شمت سے انکار کیا ہے اور آیت کی تفسیر یہی ہے کہ نبی علیہ السلام نے کفار قریش کے لئے قحط کی بددعا کی تو وہ کفار سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جس کی وجہ سے شدت بھوک کے سبب انہیں زمین و آسمان کی فضاء دھویں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔

(۲) خروج دجال، یہ دُخُلن سے مأخوذ ہے بمعنی خلط و تلبس کے ہے، اسی خلط و دجل کا مظاہرہ کرے گا اس لئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ دجال یہودی سے ہوگا اور ایک آنکھ کا کا نا ہوگا اللہ تعالیٰ اس کو بندوں کا امتحان لینے کے لئے زمین پر مسلط کرے گا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امور خارقہ کا اس کے ہاتھوں میں ظہور ہوگا احیاء موتی کا بھی ظہور ہوگا اور بارش و قحط کا بھی ظہور ہوگا اور لوگوں سے کہے گا کہ اگر میں تمہارے گھر والے جو مر گئے ہیں زندہ کر دوں تو تم اس بات پر ایمان لے آؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہیں گے ہاں تو شیاطین کو حکم کرے گا وہ ان کے مردوں کی شکل اور صورت میں ہو جائیں گے تو بہت سے لوگ اس پر ایمان لے آئیں گے جو ایمان لے آئیں گے وہ آرام و عیش میں ہوں گے اور جو ایمان نہیں لائیں گے وہ شدید قحط میں مبتلا ہوں گے۔ اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا مکہ اور مدینہ کے علاوہ کیونکہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا۔ اور اس کی حکومت کل چالیس روز ہوگی پہلاد ان ایک سال کے برابر اور دوسرا دن ایک ماہ کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی ایام حسب عادت ہوں گے پھر مسلمان مُلک شام میں دجال سے جنگ کریں گے جبکہ مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفہ اللہ ہوں گے اسی دوران حضرت عیسیٰؑ نزول فرمائیں گے اور باب لد پر دجال کو قتل کریں گے۔

(۳) دابة الارض۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَكَذَٰلِكَ الْفَوْزُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ

تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ“ قیامت سے قبل صفا پہاڑ مکہ کا پھٹے گا اور اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ قیامت قریب ہے ایمان والوں کو اور چھپے ہوئے منکروں کو نشان دے کر جدا کر دے گا۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع شمس من المغرب کے دن ہوگا۔

(۴) طلوع الشمس من مغربها۔ سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا یہ نشانی دہانہ الارض کے قریب ظاہر ہو گی۔ اس نشانی سے توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا پھر دہانہ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مؤمن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے۔ اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت لمبی ہو جائے گی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہو گی وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکم سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مصروف رہیں گے اور اگلے دن سورج مغرب کی جانب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ وہ بے نور ہوگا اور چاند کا نور بھی نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر گھبراہٹ کی وجہ سے بہت سے لوگ مرجائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر اپنی عادت معبودہ کی طرح مشرق سے طلوع ہوا کرے گا۔

(۵) نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور صلیب نصاریٰ کو توڑیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو اس وقت روئے زمین پر اسلام کے علاوہ اور کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ نکاح کریں گے اور ان کی اولاد ہوگی پھر آپ کا انتقال ہوگا۔ ”فَیْقْدُنْ مَعِیْ فِی قَبْرِی“ (رواہ ابن الجوزی) اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے۔ اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور حضرت عیسیٰ کا قیام دنیا میں کتنا ہوگا اس کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ مسلم شریف میں سات سال کا ذکر ہے اور مسند احمد میں چالیس سال کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمانوں پر اٹھا لیا گیا تو ان کی عمر تینتیس (۳۳) سال تھی اور نزول کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مجموعہ چالیس سال ہو گیا۔

(۶) خروج یاجوج و ماجوج۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں ”یَفْعُولُ اور مَفْعُول“ کے وزن پر ہیں جواج النار سے ماخوذ ہیں اور اوج النار اس وقت بولتے ہیں کہ جب آگ کا شعلہ بھڑک اٹھے۔ اور امام کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجمی لفظ ہیں بہر حال یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں جن کے جسم بھاری اور بڑے ہیں، اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں میں داخل ہو کر فساد برپا کرتے ہیں بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھاتے تھے، بادشاہ

سکندر ذوالقرنین نے سد سکندری حائل کر دی تو راستہ ان کا بند ہو گیا۔ اور ان کی اولاد بکثرت ہوتی ہے بعض روایات میں آتا ہے کہ جن اور انسانوں کو دس حصوں پر تقسیم کر دو ان میں سے نواجز امیاً جوج و ما جوج ہیں اور ایک جز ماتی لوگ ہیں۔ حضرت عیسیٰ کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائے گا تو یہ شہروں میں فساد برپا کریں گے تو لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزیں ہوں گے پھر ان کو ہلاک کر دیا جائے گا۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یا جوج و ما جوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ سب اہل جہنم میں سے ہو گئے۔ قرآن میں سورۃ کہف کے آخر میں سد سکندری اور یا جوج و ما جوج کا ذکر ہے۔

(۹، ۸، ۷) طے خسوف، خسوف خف کی جمع ہے بمعنی زمین میں دھندلنا جیسے آدی پانی میں غرق اور ڈوب جائے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے تو اس کو خف کہتے ہیں، تو تین خسوف کا ذکر حدیث میں آیا ہے کہ ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں اور تیسرا خف جزیرہ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی اس کے ہر طرف پانی ہو اور اس جگہ پانی نہ ہو کیونکہ جزر کا معنی قطع کے ہے تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اس لئے اس کو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کا نام جزیرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں واقع ہے اور اس کی جانب مغرب میں بحر قزوم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خف مقام بیداء پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے ناخوش ہوں گے لوگ باصران ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنے کے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھندلایا جائے گا (کمارواہ احمد والحاکم)

(۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی اور محشر وہ سرزمین شام ہے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہوگا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شام کی زمین تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے سمائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اس کو بھتا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے۔

وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْمُقَدِّمَاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْفُرْعَانِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعَانِيَّةِ الَّتِي لَا قَاطِعَ فِيهَا مُصِيبٌ وَهَذَا الْأَخْيَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى إِخْلَافِهِمْ فِي أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ حَادِثٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا أَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْأَجْوِبَاءِ مَا أَكْذَى الْبُؤْسَ رَأَى الْمُجْتَهِدُ۔

ترجمہ: اور مجتہد عقلیات اور شرعیاتِ اصلہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد مُصِیب ہے (درستگی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلافِ پرہنی ہے کہ ہر حادثہ میں (ہر مسئلہ میں) اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا اللہ کا حکم مسائلِ اجتہاد یہ میں وہی ہے کہ جس کی جانب مجتہد کی رائے پہنچ جائے۔

قولہ والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الخ جن مسائل میں مجتہد اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائلِ عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائلِ شرعی ہوتے ہیں۔ عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسائل صرف عقل سے ثابت ہوتے ہیں کتاب و سنت اور اجماع سے مستند نہیں ہوتے جیسے وجودِ باری تعالیٰ اور حدوثِ عالم کا اثبات۔ اور شرعی سے وہ مسائل مراد ہیں کہ جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ پھر مسائلِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلہ (۲) فرعیہ۔ اصلہ میں عقائد اور اصول فقہ داخل ہیں جیسے عذابِ قبر۔ اور امر و نہی کے لئے آتا ہے اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے جیسے خروجِ دم (خون) سے وضو نہ ٹوٹ جاتا ہے۔ ان تمام مسائل میں ہمارا مسلک (اشاعرہ و ماترید یہ) یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے۔ اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مُصِیب ہوتا ہے (درستگی کو پہنچتا ہے)۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف (کہ ہر مجتہد مُصِیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلافِ پرہنی ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہے، اول صورت میں وہی ایک مُصِیب ہوگا کہ جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مُصِیب ہوگا۔

وَكَحَقِيقٍ هَذَا الْمَقَامُ أَنَّ الْمُسْتَلَّةَ الْأَجْمَعِيَّةَ إِذَا أَنْ لَا يَكُونُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ إِجْمَاعِهِ الْمُجْتَهِدِ أَوْ يَكُونُ وَحَيْثُ لَا يَكُونُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَلِيلٌ أَوْ يَكُونُ وَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِذَا قُطِعَ أَوْ ظَنِيَ فَلْيَلْبَسْ إِلَى كُلِّ إِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ إِنَّ وَجْدَهُ الْمُجْتَهِدُ أَصَابَ وَإِنْ فَقَدَهُ أَخْطَأَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِإِصَابَتِهِ لِعُمُومِهِ وَخِفَاتِهِ فَلِلذَلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْلُومًا بَلْ مَأْجُورًا فَلَا يَخْلُفُ عَلَى هَذَا الْمُنْهَبِ فَيُؤَيِّدُ أَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِالْمُعَيَّنِ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہاد یہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا تو درستگی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو خطا کھا گیا اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں ہے اس کے غاص

(دقیق و باریک) اور مخفی ہونے کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ مأجور (یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا) ہے تو اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گناہگار نہیں ہے۔

قوله وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية الخ شارحؒ نے ”شرح توضیح“ یعنی ”تکوین“ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں گُل چار احتمالات (مذاہب) ہیں ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مذہب مختار شارحؒ کے نزدیک مذہب رابع ہے۔

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکم خداوندی ہوگا۔ اگر معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام ابوحنیفہؒ کا قننی کو ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستی کو پہنچ گیا اس کے لئے دو ہر اجر ہے اور جو خطا کر گیا اس کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر مأجور ہے، متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

(۴) چوتھا احتمال (مذہب) یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو پھر وہ صحیح حکم کو جان لے گا ورنہ خطا پر ہوگا۔ اور مجتہد صحیح حکم کے پانے کا مکلف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا صرف معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب محققین کا ہے اور شارحؒ کے نزدیک یہی مختار ہے۔

وَلَمَّا اُخْلِفَتْ فِيْ اَنَّهُ مُخْطُوطٌ اِبْنُ دَاوُدَ وَ اِنْهَاءُ اَيُّ بِالْظُّوْرِ اِلَى الدَّلِيْلِ وَالْحُكْمُ جَمْعًا وَاَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ اَوْ اِنْهَاءُ لَقَطٌ اَيُّ بِالْظُّوْرِ اِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَا فِيْهِ وَاِنْ اَصَابَ فِي الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ مُسْتَجْمَعًا بِجَمْعٍ شَرَاهِلُهُ وَاَرْكَانِيْهِ وَ اَتَى بِمَا كُتِفَ مِنَ الْاَغْيَاكِارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِى الْاَجْتِهَادِيَّاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِىْ مَذَلُّوْهَا حَقُّ الْبَيِّنَةِ

ترجمہ: اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ (مجتہد) ابتداء اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخؒ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔ یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے (حکم کے جاننے میں) خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں درستی کو پہنچ گیا ہو

اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس (مجتہد) پر ایسی جہت قطعہ کو قائم کرنا (واجب) نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

قوله وانما الخلاف في انه مخطئ الخ یہاں سے شارح مجتہد غلطی کے بارے میں ایک اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مجتہد غلطی نے مبداء اور منتهی یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتهی یعنی فقط حکم میں خطا کی ہے اور دلیل کے اعتبار سے خطائیں کی اور اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام شرطوں اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے اس نے دلیل قائم کی ہے تو بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول صورت ہے یعنی مجتہد غلطی مبداء اور منتهی (دلیل اور حکم) دونوں میں چوکا ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی صورت ہے یعنی مجتہد غلطی فقط منتهی (حکم) میں چوکا ہے اور دلیل میں مصیب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ ”کلی مجتہد مصیب و الحق عند الله واحد“ یہ فرمان جب درست ہو سکتا ہے کہ جب مجتہد کو اقامت دلیل میں مصیب مانیں۔

نیز حضرت سلیمان اور داؤد علیہما السلام کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے جس کا ذکر آنے والی عبارت میں آ رہا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مجتہد غلطی کے آثم (گنہگار) نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے صرف کلام اس میں ہے کہ مجتہد غلطی مبداء اور منتهی دونوں میں خطا کرنے والا ہے یا صرف منتهاء میں۔ ہر فریق کا قول آپ کے سامنے آ چکا ہے۔

وَاللَّيْلُ عَلَىٰ اَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يَخْطِئُ بِوُجُوهِ الْاَوَّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَالصُّورُ لِلْحُكُومَةِ وَالْفَتْيَا وَلَوْ كَانَ كُلٌّ مِّنَ الْاِجْتِهَادِ يَنْ صَوَابًا لَّمَّا تَكَانَ لِتَخْصِيصِ سُلَيْمَانَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِأَنَّ كَلَامَهُمَا قَدْ أَصَابَ الْحُكْمَ حَبِطَ وَفَهَّمَهُ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد بھی خطا کرتا ہے متعدد (طریقوں پر) ہے پہلا طریقہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ“ اور ضمیر (منسوب) حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی حکومت اور فتویٰ کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک نے صحیح حکم کو پایا اور اس کو سمجھ لیا۔

قوله والدليل على ان المجتهد قد يخطئ الخ یہاں سے شارح مذہب راجع کے حق ہونے پر (کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی) چار دلیلیں پیش کر رہے ہیں مذکورہ عبارت میں ایک دلیل بیان کی ہے باقی دلائل آگے آنے والی عبارتوں میں بیان کریں گے۔ فریق مخالف کو مجتہد کے مصیب ہونے پر کوئی اشکال نہیں ہے بلکہ صرف غلطی ہونے پر ہے اسی وجہ سے شارح نے اس کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس پر جو دلائل بیان کئے ہیں وہ مجتہد کے مصیب اور

خطی ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَاوَدَ وَسَلَيَمَانُ إِذْ يَعْتَصِمَانِ فَمِنَ الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِمُخْصِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا“ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں پیغمبر ہیں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داؤد علیہ السلام کے صاحبزادے ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم و حکمت عطا کی تھی۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی بھٹی چر لی اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا انہوں نے بکریاں بھیت والے کو دیے جانے کا فیصلہ کیا کیونکہ بھٹی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس کے علاوہ ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انہوں نے بتایا کہ بکریاں بھٹی کے مالک کو دیدی جائیں وہ بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پیئے اور بکریوں والا بھیت کی آپاشی کرے یہاں تک کہ جب بھٹی اپنی سابقہ حالت پر آ جائے تو بھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سن کر حسین فرمائی اور فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر فرمایا ہے جبکہ دونوں کو اپنی طرف سے فیصلہ کرنے کی قوت اور سمجھ عنایت کی تھی مگر اصل ٹکری بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دی وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصل تھا اور جسے داؤد علیہ السلام نے بھی قبول کیا۔ تو کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہاد کی خطا ہوئی ہے وہ صحیح فیصلہ سمجھ نہ پائے۔

فائدہ: انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان سے اجتہاد میں بھی چوک ہو سکتی ہے مگر انبیاء کے اجتہاد میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے بلکہ من جانب اللہ ان کی اصلاح کر دی جاتی ہے تاکہ بشت کا مقصد فوت نہ ہو۔ بخلاف غیر انبیاء کے وہ اپنی خطا پر برقرار رہتے ہیں۔

اللّٰهُ الْوَاحِدُ وَالْأَوَّلُ الْمَلَكُ عَلَى تَرْوِيدِ الْأَجْزَاءِ بَيْنَ الصُّوَابِ وَالْخَطَا بِحَيْثُ صَدَرَتْ مُتَوَاتِرَةً الْمَعْنَى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ وَلَوْ حَدِيثٌ آخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ إِنَّ أَصَبْتَ فَمِنَ اللَّهِ وَلَا فَمِنِي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَقَدْ اشْتَهَرَتْ تَخْطِئَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْأَجْزَاءِ وَبَيِّنَاتٍ

ترجمہ: دوسری دلیل وہ احادیث اور آثار ہیں کہ جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائرہ ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (احادیث) متواتر المعنی ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر تو درنگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس

نیکیاں ہیں اور اگر تو نے خطا کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں (نبی علیہ السلام نے) نصیب کے لئے ذیل اجر اور خطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اگر میں درنگی کو پہنچ جاؤں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے ورنہ مجھ سے اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہؓ بعض کی غلطی پکڑنا۔

قوله الثانی الاحادیث والاثار الدالة الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق میں دوسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں کہ اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث و آثار متواتر الحسنی ہیں اگرچہ ان کی تفصیل آحاد کے درجہ میں ہیں۔ شارح نے تین احادیث اور جو تھے نمبر پر ایک قیاسی دلیل پیش کی ہے۔

پہلی حدیث: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ دو آدمی نبی علیہ السلام کے پاس مقدمہ لے کر آئے تو نبی علیہ السلام نے عمرو بن العاص کو فرمایا کہ ان کے درمیان تم فیصلہ کرو تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں تو آپ نے فرمایا ہاں ”إِنْ اصْبَتْ فَلَكَ عَشْرَةٌ أَجُورَ وَ إِنْ اجْتَهَدْتَ وَ اِخْطَاْتَ فَلَكَ أَجْرٌ“ (رواہ الحاکم) کہ اگر تو درنگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں تو نے خطا کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی نصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

دوسری حدیث: کہ جس میں نبی علیہ السلام نے نصیب کے لئے دوہرا اجر اور خطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”اِذَا اجْتَهَدْتَ الْحَاكِمُ فَاصْبَابُ فَلَهِ أَجْرَانِ وَ اِذَا اجْتَهَدْتَ فَاصْطَا فَلَهِ أَجْرٌ وَاحِدٌ“ (رواہ البخاری) اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی نصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

تیسری حدیث: عبداللہ بن مسعود کا اثر ہے اونچے درجہ کے فقیہ ہیں اور قبیلہ بنی نضیر سے تعلق رکھتے ہیں انہوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا پھر فرمایا کہ اگر یہ درست ہو تو من جانب اللہ ہوگا ورنہ میری کوتاہی ہوگی اور شیطان کی جانب سے ہوگا۔ یہ ابن مسعود کا اثر ہے جس کا احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی نصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

چوتھی دلیل قیاسی: یہ ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد صرف نصیب ہی ہوتا اور خطی نہ ہوتا تو پھر خطیہ کیوں کیا جاتا حالانکہ خطیہ (ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا) ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی یہ بات سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی نصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

خطیہ کی کچھ مثالیں یہ ہیں (۱) کہ حضرت عباسؓ عموں کے قاتل تھے اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا مگر ابن عباسؓ (ان کے بیٹے) نے عموں کا انکار کیا (۲) ابن عباسؓ نے کہا کہ نکاح حد حلال ہے تو ابن زبیر نے کہا کہ اگر تو متحدہ کرے گا تو میں تجھ کو رجم کروں گا، پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرمایا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں، نیز اس کتاب کی

طرف رجوع فرمائیں۔

الثَّالِثُ أَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثَبِّتٌ لِأَنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ أَيْضًا مَعْنَى وَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِيمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت اس لئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوتا ہے اور تحقیق علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

قوله الثالث ان القياس مظہر لا مثبت الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر تیسری دلیل بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے فقط اور حکم کو ثابت نہیں کرتا اور نص مثبت ہوتی ہے اس لئے کہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو علت جامعہ کے سبب حکم منصوص پر قیاس کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً الفیون کی حرمت کو غیر پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اور دونوں میں علت جامعہ مشترک ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے اس بات پر کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے۔ تو جب قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت، تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہ دراصل معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوا ہے اور حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہاں بھی حق ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی مجتہد اس میں خطا کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مضیّب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔

الرَّابِعُ أَنَّهُ لَا تَفَرُّقٌ فِي الْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِي شَرْعِنَا نَبِينًا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْأَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُضَيِّبًا لَزِمَ اتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحُظَرِ وَالْإِبَاحَةِ أَوِ الصَّحَةِ وَالْفُسَادِ أَوِ الْوُجُوبِ وَعَدَمِهِ وَكَمَامُ تَحْقِيقِ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِينَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيجِ فِي شَرْحِ التَّنْقِيجِ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عموماً میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان پس اگر ہر مجتہد مضیّب ہو تو فعل واحد کا دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئے گا یعنی ممانعت اور اباحت یا صحت اور فساد یا وجوب اور عدم وجوب اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلالات کا جواب ہماری کتاب تلویج میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شرح ہے۔

قوله الرابع انه لا تفرقة الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شریعت محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کے لئے کچھ اور حکم ہو بلکہ سب کے لئے ایک ہی حکم ہوگا خواہ وہ عربی ہو یا عجمی ہو یا غیر۔ اگر ہر مجتہد کو مضیّب مان لیا جائے تو پھر شریعت

کے حکم میں منافات لازم آئے گی کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ ممانعت کے ساتھ متصف ہے مثلاً (نہی) شراب کا پینا شافعی کے فتویٰ سے سب کے لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے سب کے لئے مباح اور حلال ہو۔ اسی طرح ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت نماز فاسد ہے احناف کے ہاں اور شوافع کے ہاں نماز درست ہے۔ اسی طرح ایک چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ۔ تو فعلی واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدیہ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ لہذا یہ کہنا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے خلاف اصول بات ہے تو ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور یہی عقائد مذہب ہے۔

وَرُسُلُ الْبَشَرِ الْفَضْلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ الْفَضْلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ أَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْإِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلَى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِالضَّرُورَةِ.

ترجمہ: اور انسانوں کے رسل، فرشتوں کے رسلوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رسل، عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں بہر حال رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بدلیہ ثابت ہے اور انسانوں کے رسل کو فرشتوں کے رسل پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا چند وجہ سے ہے۔

قوله و رسل البشر افضل الخ عبارت کی تشریح سے قبل کچھ باتیں بطور تمہید ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) اتن کی کلام میں رسل البشر سے مراد انبیاء ہیں (۲) کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خداوندی کو دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں ان کو رسل الملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے (۳) عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ باقی رہے فساق و فجار اور کفار، یہ جو پاپوں کے مشل ہیں ان کا شمار یہاں عام انسانوں میں ہے ہی نہیں۔ (۴) شارح کی کلام میں ضرورت سے مراد ضرورت دینی ہے یعنی دین اسلام میں اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ تمہیدی بات ختم ہوگئی۔

اب مسئلہ سنئے۔ اتن نے اہل السنۃ والجماعت کا یہ عقیدہ پیش کیا ہے کہ انسانوں میں جو رسول اور انبیاء ہیں وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورت دینی سے ثابت ہے اور رہا یہ مسئلہ کہ انسانوں میں رسل کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا کیسے

ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس پر بہت دلائل قائم ہیں جن کو شارحؒ آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے۔

أَلَا أَوَّلُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى وَجْهِ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىٰ وَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَ مُقْتَضَى الْحُكْمِ الْأَمْرُ لِلْأَدْنَىٰ بِالسُّجُودِ لِلْأَعْلَىٰ ذُوْنُ الْعُلَمَىٰ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم فرمایا تعظیم اور تکریم کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے ”أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىٰ وَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ“ کہ مجھے بتائیے اس کو آپ نے میرے اوپر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں آپ نے مجھے آگ سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں بلندی ہے) اور اس کو آپ نے ٹٹی سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں پستی ہے) اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کرنے کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

قولہ الاول ان الله تعالى امر الملائكة الخ یہاں سے شارحؒ اس بات پر پہلی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ رُسُل البشر رُسُل الملائكة سے افضل ہیں وہ اس طرح کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم تعظیم و تکریم کی بناء پر تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا، اس کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ میں اس سے بہتر اور افضل ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ کا حکم تعظیم اور تکریم کی بناء پر تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا اور اس سے آدم کا ساجدین سے افضل ہونا بھی ثابت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیم تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے اور اللہ کا فضل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم تمام ملائکہ سے افضل ہیں جب ان کا افضل ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہوگا کہ وہ بھی تمام ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ بعض انبیاء تمام ملائکہ سے افضل ہوں اور بعض نہ ہوں ایسا نہیں ہے۔ لہذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہو گیا۔

الثَّانِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ أَهْلِ اللِّسَانِ يَقُولُهُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا الْآيَةَ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ إِلَى تَفْصِيلِ آدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهِ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيمَ وَالتَّكْرِيمَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ سے یہی سمجھے کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاقیہ و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

قولہ الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ شارحؒ یہاں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اہل زبان (جو اس الیافت سے واقف ہیں) باری تعالیٰ کے اس فرمان ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ

اس سے آدم علیہ السلام کی تمام فرشتوں پر تفصیل مراد ہے اور ان کے کمالات علیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم ہیں۔
بہر حال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے علم ہونا ثابت ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ رسل بفر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثَّالِثُ قَوْلُهُ: تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَالْإِسْمَاعِيلَ عَلَى الْعَالَمِينَ وَالْمَلَائِكَةَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَلَقَدْ خَصَّ مِنْ ذَلِكَ بِالْإِبْرَاهِيمَ عَالِمَهُ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَيَّنَّا مَعْمُولًا بِهِ وَإِمَاعًا ذَلِكَ وَلَا يَفَاءَ لِي أَنْ هَلْهُوَ الْمَسْئَلَةُ ظَنِّيَّةٌ يَكْتَفَىٰ فِيهَا بِالْأَوَّلَةِ الظَّنِّيَّةِ۔

ترجمہ: تیسری دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ الخ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کو تمام عالم پر فضیلت و بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں۔ اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رسل ملائکہ پر عام انسانوں کی تفصیل کو خاص کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول پر رہے گی اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مسئلہ قطعی ہے کہ جس میں دلائل ظنیہ پر استغناء کر لیا جائے گا۔

قَوْلُهُ الثَّالِثُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ الخ یہاں سے شارح تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ آیت مذکورہ سے آدم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کا تمام عالم سے افضل ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی من جملہ عالم میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ مذکورہ افراد فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ جب ال ابراہیم اور ال عمران کے ضمن میں عام انسان تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں رسل ملائکہ بھی داخل ہیں تو اس صورت میں عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ آیت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عام انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں لیکن جب رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے تو عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا خاص کر لیا جائے گا۔ لیکن پھر اشکال ہوگا کہ اس صورت میں آیت مذکورہ ”عام مخصوص منہ البعض“ کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے تو جب آیت قطعی ہوگی تو اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین درکار ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں کہ جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی چاہئے دوسرے وہ مسائل ہیں کہ جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفصیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی بھی جاتی ہے لہذا جیسا مسئلہ دیکھیں دلیل اس بناء پر ظنی دلیل پر استغناء کرنا درست ہے۔

الرَّابِعُ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَقَدْ يَحْصُلُ الْفَضَائِلُ وَالْكَمَالَاتُ الْوَلَوِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ مَعَ وَجُودِ الْعَوَاقِبِ وَالْمَوَالِيعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوحِ الْحَاجَاتِ الصُّرُورِ وَالشَّاعِلَةِ عَنِ الْحِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ

اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ أَشَقُّ وَأَكْثَلُ فِي الْأَخْلَاصِ فَيَكُونُ الْفَضْلُ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود یعنی شہوت اور غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرتا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل ہے اور اخلاص میں زیادہ دخیل ہے تو وہ (انسان) ہی افضل ہوگا۔

قوله الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل الخ یہاں سے شارح چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسی چیزیں ودیعت رکھی گئی ہیں کہ جو انسان کو فضائل اور کمالات حاصل کرنے سے باز رکھتی ہیں مثلاً شہوت اور غضب ہے اس کے علاوہ دیگر ضروریات و نیوی ہیں کہ جس میں انسان پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے ان کے اندر نہ مادہ شہوت ہے اور نہ ہی غضب ہے اور نہ ہی ان کو نیادی ضرورتوں نے گھیرا ہوا ہے اور نہ ہی ان کو اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ ہی پیشاب یا خاندانی حاجت ہے بخلاف انسان کے اس کے اندر یہ تمام عوارض موجود ہیں پھر بھی انسان کمالات علیہ اور کمالات علیہ حاصل کرے تو یہ اس کا بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اس میں اخلاص بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ان تمام وجوہ سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور کمال عملی فرشتوں کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور انسان فرشتہ سے افضل ہونا چاہئے، باقی رہے فرشتے، ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے سانس لینا، انسان کی طبعی چیز ہے اور عبادت کے ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔

وَذَعَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِيفَةُ وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ إِلَى تَفْوِضِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوا بِوُجُوهِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب گئے ہیں اور انہوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

قوله و ذهبت المعتزلة الخ مذہب معتزلہ اور فلاسفہ کا مسلک پیش کر رہے ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں یہ مذہب معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا ہے، اس پر انہوں نے دلائل بھی دیئے ہیں کہ جس کو شارح آنے والی عبارتوں میں ذکر کریں گے اور ان کا جواب بھی پیش کریں گے۔

الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَرْوَاحَ مُجَرَّدَةٍ كَامِلَةٍ بِالْعَقْلِ مُبْرَأَةً عَنِ مَكَادِي الشُّرُورِ وَالْأَفْآتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَ عَنِ ظُلُمَاتِ الْهَيْوَلَى وَ الصُّورَةِ قَوِيَّةٍ عَلَى الْأَفْعَالِ الْمُعْجِبَةِ عَالِمَةً بِالْكَوَاوِنِ مَا حَيْثُهَا وَإِيَّهَا مِنْ غَيْرِ غَلْطٍ وَالْجَوَابُ أَنَّ مَبْنَى ذَلِكَ عَلَى الْأَصُولِ الْفَلَسَفِيَّةِ ذَوْنِ الْإِسْلَامِيَّةِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ ارواح مجرودہ ہیں، کامل بالحق ہیں، شر و آفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب

سے اور بیوٹی اور صورت کی ظلتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ اس (قول) کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر۔

قولہ الاول ان الملائکۃ ارواح مجردۃ الخ یہ فریق مخالف کی (جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں) پہلی دلیل یہ ہے وہ کہتے ہیں کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں (کیونکہ فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادۃ مانتے ہیں اور اہل اسلام ان کو اجسام لطیفہ مانتے ہیں) اور کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے وہ بتدریج کرتا ہے جبکہ فرشتوں کے اندر تمام کمالات بالفعل ہوتے ہیں اس لئے فرشتے انسان سے افضل ہیں۔ نیز جس قوت سے عموماً افعال قیمہ کا صدور ہوتا ہے جیسے شہوت اور غضب ہے فرشتے ان شرور سے پاک ہیں تو بھلا انسان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا۔ نیز فرشتے بیوٹی اور صورت کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں (کیونکہ ان کے ہاں ہر جسم بیوٹی اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں) تو فرشتے تمام جسمانی کمزوریوں سے پاک ہوئے۔ نیز فرشتے افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کو چلانا اور بارش برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کو لے آنا اور ماں کے پیٹ میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ۔ نیز فرشتے ماضی اور آئندہ کے تمام احوال سے واقف ہوتے ہیں جو امور ماضی میں ہو چکے یا آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں جبکہ انسان ان چیزوں سے خالی ہے لہذا ملائکہ انسان سے افضل ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: جو آپ نے تقریریں کی ہیں وہ سب فلسفہ کے اصول پر ہیں نہ کہ اسلامی اصول کے مطابق ہیں اور ہم اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اسلامی اصول کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو کچھ ان کے بارے میں کہا گیا وہ اکثر غلط ہیں۔ مثلاً ان کو جملہ کمالات بالفعل حاصل ہیں، آئندہ آنے والے واقعات اور حالات سے واقف ہیں وغیرہ۔ یہاں بحث صرف کثرتِ ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے، اسی پر فضیلت کا مدار ہے۔ البتہ شہوات اور غضب سے برأت اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرتِ ثواب کا مدار نہیں ہے لہذا دلیل ناقص ہے۔

الثَّالِثُ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمُ الْاَفْضَلَ الْبَشَرِ يَعْلَمُونَ وَيَسْتَعْيِلُونَ مِنْهُمْ بِكُلِّ قَوْلِهِ تَعَالٰی عَلَّمَهُ هُدًى الْقُوًى وَقَوْلِهِ تَعَالٰی نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْاَمِيْنُ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْمَعْلَمَ الْاَفْضَلَ مِنَ الْمُنْعَلَمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِيْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمَلٰٓئِكَةَ اِلٰهًا هِيَ الْمُبْعِلُّوْنَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان ”عَلَّمَهُ هُدًى الْقُوًى“ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِيْنُ“

کی دلیل سے اور کوئی شک نہیں ہے کہ معلم، محکم سے افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھی اور فرشتے صرف مُلَغ ہیں۔

قولہ الثانی ان الانبیاء مع کوہم الخ یہاں سے فریق مخالف کی دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم ہے اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے، فرشتہ کا اعلم ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاد کا مقام بہر حال شاگرد سے زیادہ ہوا کرتا ہے۔ شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ تعلیم من اللہ ہے اور فرشتہ کا کام چونکہ تبلیغ ہے اس لئے اسناد مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیل امین کی طرف کی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ کا کیا ہوگا۔ نیز ہماری گفتگو کثرتِ ثواب سے ہے اور کثرتِ ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ ہی کثرتِ عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے اور نیز یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ معلم معلم سے افضل ہوتا ہے مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

الثَّالِثُ أَنَّهُ قَدْ اطَّرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِيمُهُمْ عَلَى ذِكْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَا ذَلِكَ لِمَقْلَمِهِمْ فِي الشَّرَفِ وَالرُّكْبَةِ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِمَقْلَمِهِمْ فِي الْوُجُودِ أَوْ لِأَنَّ وُجُودَهُمْ اخْفَى فَلَا يُبَيِّنُ بِهِمْ أَقْوَى وَبِالتَّقْدِيمِ أَوَّلَى۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ نظر شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

قولہ الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة الخ یہاں سے فریق مخالف کی تیسری دلیل کا ذکر ہے وہ یہ کہ قرآن و حدیث میں جہاں فرشتوں اور انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے مثلاً قرآن میں ہے ”كُلُّ مَنْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ“ اور حدیث میں ہے ”الایمان ان تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله“ اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ فرشتوں کا مقام اور مرتبہ زیادہ ہے شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ فرشتوں کی تقدیم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لَا تَأْخُذْ سُنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ“ نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور ”سنة“ کا پہلے اس لئے یہ کہ مقدم ذکر کیا گیا۔ یا اس لئے فرشتوں کا ذکر پہلے کیا گیا کہ ان کا وجود آنکھوں سے مخفی ہے ان پر ایمان لانا نسبت انبیاء پر ایمان لانے سے اصعب (مشکل) ہے اس لئے کہ

وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ فرشتوں کی تقدیم اس لئے کی گئی ہو کہ ایمان بالرسول موقوف ہے ایمان بالملائکہ پر، کیونکہ وہ مبلغ وحی ہیں اور ادا امر و نواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لیکن اشرف ہونا ضروری نہیں۔

الرَّابِعُ قَوْلُهُ: تَعَالَى لَنْ يَسْتَكْفِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ لِأَنَّ أَهْلَ
اللسانَ يَهْتُمُونَ مِنْ ذَلِكَ الْفَضْلِيَّةَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذِ الْقِيَاسُ فِي مِثْلِهِ التَّرَقُّي مِنْ
الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى يُقَالُ لَا يَسْتَكْفِفُ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ الْوَزِيرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيرُ
ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْجَوَابُ أَنَّ النَّصَارَى اسْتَعْظَمُوا
الْمَسِيحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ تَعَالَى بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ رَبًّا لَهُ، لِأَنَّهُ مُجَرَّدٌ
لَا أَبَ لَهُ، وَكَانَ بَيِّنَةُ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ وَيُعْطِي الْمُوتَى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَنَى آدَمَ
فَرَكَّ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَكْفِفُ مِنْ ذَلِكَ الْمَسِيحُ وَلَا مَنْ هُوَ أَعْلَى مِنْهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَهُمْ الْمَلَائِكَةُ
الَّذِينَ لَا أَبَ لَهُمْ وَلَا أُمَّ لَهُمْ وَ يَقْبِرُونَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَفْعَالِ أَقْوَى وَ أَحَبَّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ
الْأَكْمَوِ وَالْأَبْرَصِ وَأَحْيَاءِ الْمُوتَى فَالتَّرَقُّي وَالْعُلُوُّ إِنَّمَا هُوَ فِي أَمْرِ التَّعَبُّدِ وَإِظْهَارِ الْأَثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا
فِي مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلَى الْفَضْلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى اعْلَمْ بِالصَّوَابِ
وَالْيَقِينِ الْمَرْجِعُ وَالْمُنَابَ.

ترجمہ: چوتھی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لَنْ يَسْتَكْفِفَ الْمَسِيحُ الخ“ کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ
ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہوتا سمجھتے ہیں اسلئے کہ
قیاس اس کے مثل میں (اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے
نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی بادشاہ اور نہیں کہا جائے گا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ
دیگر انبیاء کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر
کہ ان کو اللہ کا بندوں میں سے ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ (یہ سمجھتے تھے کہ) مناسب یہ ہے کہ اللہ کے بیٹے
ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں
کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ
ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس صفت میں (مسیح سے) بڑھ کر ہیں اور وہ فرشتے ہیں کہ جن کے نہ
باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں کہ جو ”ایراہوا لکم والابرص“ سے اور ”احیاء الموتی“

سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعالِ قویہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علمِ صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

قولہ الرابع قوله تعالى ان يستنكف المسيح ان يكون الخ یہاں سے فریقِ مخالف کی چوٹی دلیل کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے تو آیت مذکورہ میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے پھر فرشتوں کا ذکر ہے اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہ وزیر انکار کرے گا اور نہ بادشاہ اور یوں نہیں کہا جاتا کہ اس کام سے نہ بادشاہ انکار کرے گا اور نہ وزیر۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں ہے کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہوں اور دیگر انبیاء سے افضل نہ ہوں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر یہاں ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امرِ تجرد میں مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں اسی طرح افعالِ عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کے ہوا اور عجیب و غریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادرِ زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ٹھیک کرنا اور مردوں کو زندہ کرنا، تو ایسا فیضِ بندہ ہو یہ بات ناممکن ہے بلکہ اس کو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کے ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے کہ جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، کہ جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں ہے حالانکہ وہ بھی تو اللہ کے بندہ ہیں اور ان کو اس بندگی پر فخر ہے اور ایسے ہی حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر حضرت عیسیٰ مادرِ زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ”باذنِ خداوندی“ اچھا کر دیتے ہیں اور باذنِ خداوندی مردوں کو زندہ کرتے ہیں تو فرشتے اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں اس کے باوجود وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔ لہذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ فرشتوں کی ترقی و بلندی باعتبار کمال و شرافت کے ہے اس لئے آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تمت بالخیر

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔